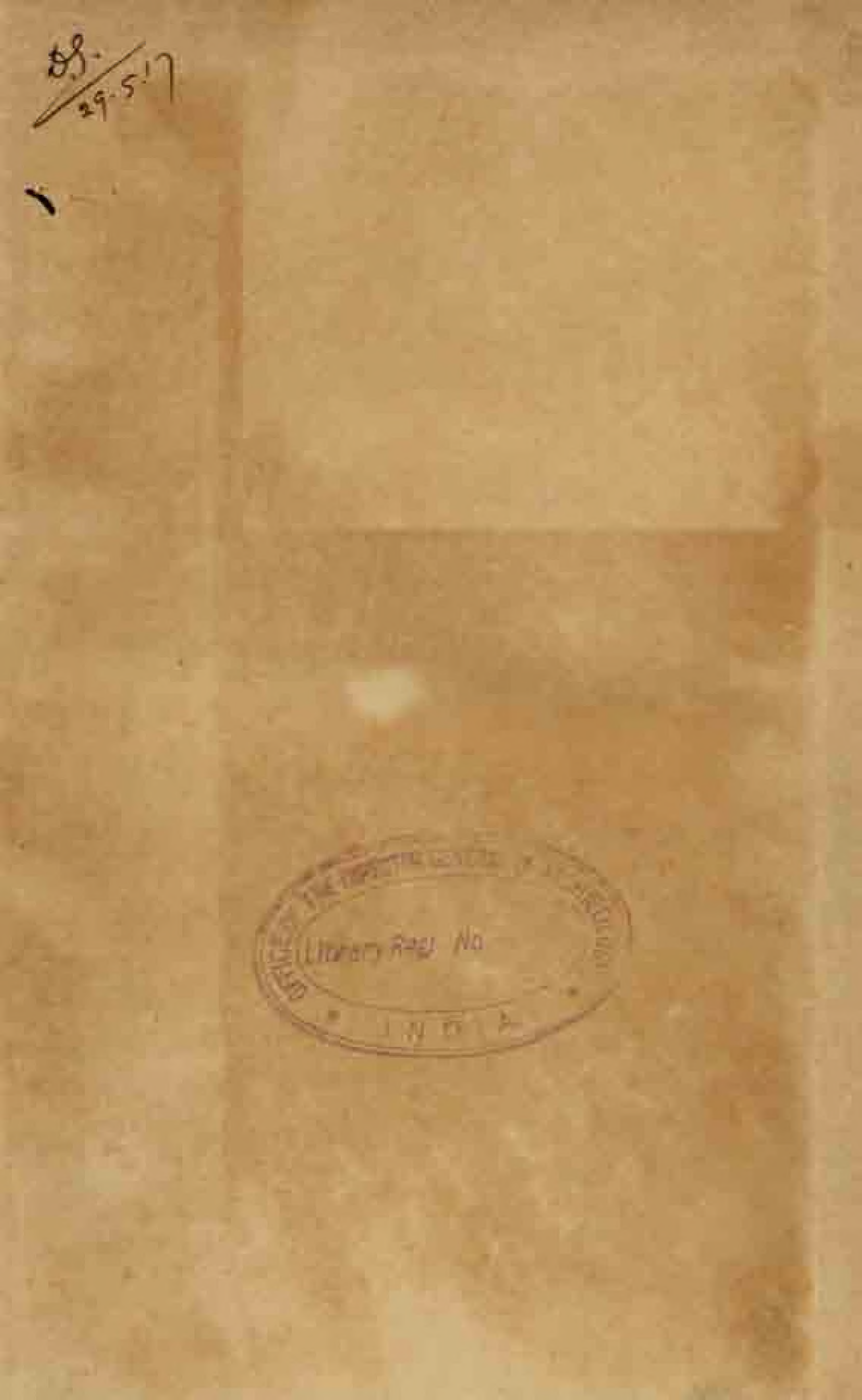

Library Regi No

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-NEUVIEME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

*TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE*

TOME SOIXANTE-NEUVIÈME










PARIS
ERNEST LEROUX, EDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1914

# LA DOUBLE FORTUNE DES SÉMITES

ET LES

# PROCESSIONS A DOS DE CHAMEAU[1]

(PLANCHE)

---

Il y a quelques mois je trouvai chez un marchand arménien, au milieu d'un lot d'antiquailles qu'il avait reçues de Damas, une terre cuite que sa singularité me fit acquérir. Elle nous offre en effet une représentation jusqu'ici unique et qui n'est pas sans intérêt pour la connaissance des cultes syro-arabes : les images de deux divinités jumelles portées à dos de chameau.

Comme le montre notre reproduction, cette plaque (H. 0m,16; L. 0m,125), qui formait la moitié antérieure d'une figurine, probablement posée sur un socle, n'a subi de mutilations que sur ses bords. Un chameau, dont les sabots de devant ont disparu, s'avance posément vers la gauche et est couvert du cou jusqu'à la naissance de la queue par une large selle plate, analogue au « panneau » employé dans nos cirques pour les exercices de voltige, laquelle est dissimulée sous les larges plis d'une étoffe tendue autour d'elle. Sur cette selle ou plutôt ce bât, sont posées deux statues féminines, exactement pareilles, coupées à mi-corps. Leur épaisse chevelure, dont deux longues boucles retombent sur chaque épaule, est entourée d'une couronne de feuillage ornée d'un médaillon[2] et surmontée d'une haute

1) Communication faite à l'Académie des Inscriptions le 3 octobre 1913.

2) Les prêtres des dieux orientaux et des empereurs portaient ainsi des couronnes ou diadèmes auxquels étaient fixés des médaillons avec les images des divinités qu'ils servaient; cf. Hill, *Jahresh. Oesterr. Instit.*, II, 1899, p. 245 ss. et Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. « Corona », p. 1525, figure 1986. Mais il est impossible d'admettre que notre terre cuite figure des

couronne tourelée. Du sommet de cette seconde couronne, un voile, dont il ne subsiste que quelques plis, s'abaissait de chaque côté, formant en quelque sorte le champ du relief, et recouvrait l'épaule gauche. Près de la tête du chameau on remarque l'amorce, ce semble, d'une tente ou capote semi-circulaire analogue à celle que conserve la terre cuite publiée plus bas (Pl., fig. 2). Les deux déesses ont le cou entouré d'un riche collier, et au-dessous est suspendu par une bélière à une chaîne un médaillon rond, décoré d'un buste en relief.

Le corps est vêtu d'une large tunique à manches plissées, qui est serrée à la taille par une ceinture nouée par devant. La main gauche saisit le bord du voile et tient peut-être une fleur, la droite levée à la hauteur de l'épaule est ouverte, la paume en avant.

Une éclatante polychromie rehaussait autrefois le modelé de ce groupe. La selle était verte et rose, rose aussi le vêtement et vert le voile.

Le type des deux déesses richement vêtues et portant la couronne tourelée, rappelle immédiatement celui de Tychè que nous trouvons reproduit sur de nombreuses monnaies de villes, spécialement en Syrie. Les cités avaient, en effet, chacune leur Fortune, leur *Gad*, qui présidait à leurs destinées et dont le caractère était déterminé au moment de leur fondation, comme le sort des individus à l'instant de leur naissance[1].

Le geste prêté par le modeleur aux deux divinités confirme cette interprétation. Elles lèvent la main droite ouverte en signe de protection ou de bénédiction. On connaît une foule de représentations du même geste avec cette signifi-

prêtresses, car la couronne tourelée n'a jamais, que je sache, appartenu à celles-ci. De plus leur taille serait tout à fait hors de proportion avec celle du chameau. Au contraire il arrive fréquemment que les dieux syriens portent des bustes d'autres divinités ; je me borne à rappeler la gaine des statues du Jupiter Héliopolitain.

1) Cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 368 ; *Cat. codd. astrol. gr.*, V, première partie, p. 148, n. 2 ; Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, s. v. « Gad ».

cation dans les cultes syro-puniques[1], et le dieu solaire oriental, le *Sol invictus*, marque de la même manière sa bienveillance tutélaire[2].

Pourquoi ces statues de la Fortune sont-elles juchées sur un chameau? C'est là un motif tout à fait exceptionnel dans l'imagerie religieuse de l'antiquité. Le Louvre possède un petit bas-relief provenant de Troade où l'on voit Psyché perchée sur un dromadaire, qui porte au cou une sonnette[3]. L'artiste paraît avoir mis dans cette œuvre décorative une intention plaisante qui est certainement absente de notre figurine votive. Quelques terres cuites d'Alexandrie montrent qu'à l'époque romaine les Égyptiens donnèrent parfois pour monture le chameau à Harpocrate, qui est plus souvent un dieu cavalier[4]; mais les anciens n'ont jamais représenté la Fortune comme une écuyère. Plus curieuse est une peinture, souvent reproduite, qui décore une aryballe de fabrication attique et datant probablement de la fin du IV[e] siècle, conservée au British Museum[5]. Un personnage en costume asiatique, coiffé d'une tiare et tenant un fouet, est assis sur un chameau à deux bosses, que précèdent et suivent des

1) Cf. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 121 ss. Sur un des sarcophages anthropoïdes de Carthage au Musée du Louvre, un prêtre est figuré dans la même attitude.

2) Cf. mes *Mon. myst. de Mithra*, t. I, p. 123, n. 10 ; t. II, p. 202, fig. 29.

3) Fröhner, *Sculpture du Louvre*, n° 355 ; Clarac, Pl. 181, n° 91 = Reinach, *Répertoire*, I, p. 71. — Fröhner cite à ce propos deux pierres gravées où l'Amour [Psyché?] et le Soleil seraient représentés assis sur des dromadaires. La première paraît être simplement une invention burlesque (Tassie et Rape, *Catalogue of gems*, Londres, 1791, I, n° 6760, Pâte antique, *Townley : Cupid mounted on a camel*), mais la seconde est fort curieuse, si elle est authentique (*Ibid.* 3102 : Sulphur, *Stosch : Phoebus with his head in rays, having a whip in his hand and sitting upon a camel. In the field a cock, an altar and a ram*).

4) Kaufmann, *Aegyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche*, 1913, fig. 35, n. 10 et p. 64. Mon attention a été attirée sur ce volume par M. Jean Capart.

5) *Monum. Istit.*, I, pl. 4, B ; Reinach, *Répertoire des vases*, t. I, pl. 81, 7. Cf. Cecil Smith, *Catalogue of the Greek vases in the Br. Mus.*, III, 1896, p. 343-4 ; Saglio-Pottier, *Diction. ant.*, s. v. « Bacchus », p. 599, fig. 676. Cette aryballe, trouvée dans la Basilicate, y a certainement été importée d'Athènes.

musiciens danseurs. On a voulu y reconnaître la pompe de Bacchus vainqueur de la Bactriane, telle qu'on la fêtait sur le Tmolus. Cette interprétation est très conjecturale ; il n'est même pas certain que le personnage central de la scène soit Bacchus[1]. Cependant, il semble que, dans les processions dionysiaques, des figurants représentassent des épisodes de la légende du dieu, et que les décorateurs se soient inspirés de ces groupes costumés. C'est ainsi que sur un vase trouvé, dans la Russie méridionale[2], on voit Dionysos à demi-couché sur un lit avec Ariane assise à côté de lui ; ce lit est porté par un mulet conduit par un satyre, qui danse en jouant de la double flûte. Cette scène singulière paraît bien avoir été empruntée à un cortège où, comme à Naxos, on commémorait le mariage de Dionysos et d'Ariane.

Quoi qu'il en soit de cette explication, elle nous met sur la voie de l'interprétation de notre terre cuite. Si je ne me trompe, celle-ci nous montre deux demi-statues de Tychè, telles qu'on les promenait à dos de chameau dans les processions de quelque temple de la région de Damas ou peut-être à Palmyre. Le chameau nous paraît toujours un quadrupède un peu ridicule, et son nom éveille en français un sentiment très éloigné de la vénération. Mais aux confins arabes de l'empire romain ce précieux animal était regardé comme une offrande agréable à la divinité. Les nomades du désert pratiquaient, en le sacrifiant à l'étoile du matin, de vieux rites d'omophagie[3]. Autour des temples d'Arabie il paissait librement dans l'enclos sacré, et ces troupeaux à demi sauvages passaient pour la propriété du dieu ; celui-ci nourrissait les pauvres et les hôtes du lait de ses cha-

1) Cf. Smith, *l. c.* ; Thraemer dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Dionysos », col. 1110.

2) Stephani, *Compte-rendu*, 1863, pl. V, 3, p. 328 = Saglio-Pottier, *Dictionn.*, s. v. « Lectica », p. 1003, fig. 4375. Comparer la couche de la terre cuite du Louvre reproduite plus bas.

3) C'est le sacrifice bien connu que décrit saint Nil ; cf. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, 1889, p. 263, sq. ; Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2e éd., 1897, p. 119, cf. p. 114.

melles[1]. A Pouzzoles, en l'an 11 ap. J. C., des Nabatéens consacrent à leur dieu Dusarès deux chameaux peut-être de pierre ou de métal[2]. Il n'est donc pas surprenant que dans un pays où le « vaisseau du désert » sert habituellement de bête de somme, on l'ait jugé digne de porter dans les cérémonies liturgiques les images divines[3]. Lucien[4] ne nous montre-t-il pas les prêtres d'Atargatis parcourant les campagnes avec la statue parée de leur déesse chargée sur un âne ?

Ce point élucidé, il nous reste à résoudre la difficulté principale que présente l'interprétation de notre terre cuite. Pourquoi a-t-on offert à l'adoration de la foule non pas une mais deux statues accouplées de Tychè ? On trouve à la vérité sur certaines monnaies les protectrices tourelées de deux villes représentées ensemble et se donnant la main,

1) Wellhausen, *op. cit.*, p. 107, 112; Robertson Smith, p. 139, 201, 265. Je ne sais si, dans le même ordre de faits, on peut citer la scène, encore mal expliquée, figurée sur un bas-relief de Palmyre publié par Sobernheim dans *Beiträge zur Assyriologie*, IV, p. 211, n. 7 ; cf. Lidzbarski, *Ephemeris für Sem. Epigraphik*, I, p. 201. A gauche, on voit trois personnages accroupis ou assis sur une *klinè*, deux hommes et une femme portant un enfant sur les genoux, à côté d'eux, à droite, un homme est debout. Vers ce groupe s'avance un personnage monté sur un chameau ; derrière lui est un cavalier. M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. orient.*, VII, p. 33 ss., 83 ss., songe à une représentation analogue à celle de l'adoration des mages, mais cf. Enno Littmann, *Semitic inscriptions*, New-York, 1905, p. 70, suivant lequel l'enfant serait assis sur un trône et représenterait Aziz.

2) *C. I. Sem.*, *Pars* II, t. I, n° 157 (*Hic sunt duo cameli quos obtulerunt Zaidu et Adelge, filii Thaimu, deo Dušara qui conduxit eos...*)

3) « D'après la légende musulmane, Mahomet serait entré au ciel sur un chameau, et les Arabes croient de nos jours encore que leur monture les accompagnera dans l'autre vie » dit Fröhner, *l. c.*, mais sans donner aucune référence. Le Père Lammens veut bien m'écrire à ce sujet : « Pour l'ascension de Mahomet, appelée le « Mi'raj », le Prophète était monté sur Borâk, monture fantastique tenant de l'âne, de la mule, du cheval mais ne rappelant en rien le chameau. Les anciens Arabes immolaient fréquemment un chameau sur la tombe, et leur croyance était bien qu'il accompagnait le mort dans l'autre vie. Je crois que les Bédouins ont conservé jusqu'à nos jours cette conviction, laquelle n'est pas approuvée par l'orthodoxie. »

4) Lucien, *Lucius*, 35 ss., cf. Apulée, *Métam.*, VIII, 24 ss.

pour figurer symboliquement l'entente cordiale de ces cités[1]. Mais le geste essentiel qui marque cet accord, fait ici défaut : les deux déesses tutélaires sont simplement juxtaposées et il faut chercher une explication différente.

Il est remarquable qu'en Syrie on parle souvent non de la Fortune au singulier, mais des Fortune au pluriel. C'est ainsi que dans le roman d'Héliodore, dont l'auteur était un prêtre d'Émèse, il est question tantôt de Τύχη et tantôt de Τύχαι[2]. Les Syriens emploient de même *Gadé*, pluriel de *Gad*, leur dieu destin[3], et les Arabes *Manavat*, pluriel de *Manât*, leur déesse du Sort et *Mandyâ* pluriel de *Maniya*, la Mort fatale. Manavat apparaît déjà avec cette signification dans des inscriptions votives de l'époque romaine[4]. Le paganisme sémitique concevait donc le Destin tantôt comme une puissance universelle liée au mouvement des astres, tantôt comme produit par une foule de divinités ou plutôt de démons, au sens grec du mot, qui favorisaient ou contrariaient les desseins des individus[5].

1) Cf. par exemple Leo Weber, *Die Homonia-Münzen des phrygischen Hierapolis*, dans le *Journal international d'archéol. numism.*, XIV, p. 70 ss., pl. I, 10 ss. De même à Séleucie du Tigre : Head, *Hist. num.*, 2e éd. p. 815 ; « Two figures of Tyche joining hands ».

2) Héliodore éd. Bekker, I, 26 (p. 32, 1) : Τύχαι παρῖσχον ἃ βουλαῖς ἄνθρωποι μυρίαις οὐκ ἐξεῦρον. VII, 5 (p. 184, 9) : Παράδοξα πολλάκις αἱ κατ' ἀνθρώπους τύχαι πανουργοῦσιν. VIII, 30 : Θεούς τε καὶ τὰς παρούσας τύχας ἐπευφημοῦντες. Cf. Rohde, *Griech. Roman*, 2e éd., p. 464, n. 2.

3) Simplicius, *in Arist. phys.*, IV, 641, 39 Diels, dit : Τὴν Συρίαν Ἀταργάτην « τόπον θεῶν » καλοῦσι, c'est-à-dire qu'il interprète Atargaté (pour Atargatis) par *athar gadé*, « *locus Fortunarum* ». Atargatis était en effet devenue une déesse de la Fortune, cf. Pauly Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Dea Syria », col. 2240. — Jacques de Saroug, *Z. D. M. G.* XXIX, p. 138, cf. 133, appelle *beith gadé* les temples païens situés sur le sommet des montagnes. *Gadé* est devenu ici synonyme de δαιμόνιον. Cf. Payne Smith, *Thes. Syriac.*, s. v., t. I, p. 649.

4) *C I L.*, III, 7954 et inscription nabatéenne de Higr. Cf. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2e éd. 1897, p. 25 s. et Nöldeke dans Hastings, *Diction. of religions* s. v. « Arabs » I, 1908, p. 661 col. 2. — M. Dussaud me fait observer qu'en hébreu aussi, le terme אשרי « bonheur » n'est pas usité au singulier mais seulement au pluriel et à l'état construit ; cf. Wellhausen, *op. cit.*, 2e éd. p. 111.

5) Comparer l'emploi des pluriels *elohim*, *elim*, *ildni*.

Mais le pluriel *Gadê* a aussi en syriaque une signification beaucoup plus précise : il désigne les deux fortunes heureuses[1], c'est-à-dire celles de Jupiter et de Vénus ou même ces planètes bienfaisantes elles-mêmes par opposition aux planètes funestes Saturne et Mars et à la planète neutre Mercure. Il répond alors à l'arabe *Sa'dân*, duel de *Sa'd*, qui a la même signification[2], et il est à noter que, tout comme le Gad syrien, Sa'd, le Bonheur était dans le paganisme arabe une divinité à laquelle on rendait un culte[3]. Chez les astrologues musulmans et juifs du moyen âge *Fortunae* est couramment usité dans cette acception spéciale[4], et les auteurs distinguent même doctement la Fortune masculine et diurne, qui est Jupiter, et la Fortune féminine et nocturne, qui est Vénus[5].

En se rappelant les origines sacerdotales de l'astrologie et l'influence profonde qu'elle exerça sur la religion des Sémites, on aurait été amené à soupçonner qu'à l'expression traditionnelle conservée dans la langue technique de la

1) Sur [illegible] « utraque bona Fortuna », « stellae Iovis et Veneris », cf. Payne Smith, *Thes. Syriac.*, I, p. 649.

2) Lane, *Arab.-English Lexikon*, s. v.

3) Wellhausen, *op. cit.*, p. 59, rapporte à ce sujet une tradition qui semble établir une ancienne relation entre les chameaux et Sa'd. On adorait celui-ci sous la forme d'une haute pierre qu'on arrosait de sang ; un homme arriva vers elle pour attirer sa bénédiction sur les chameaux, mais à la vue du sang ses chameaux s'enfuirent. — Dans l'inscription nabatéo-arabe d'en-Nemâra (Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, 1903, p. 321), le dernier membre de phrase devrait se traduire, selon Joseph Halévy, « par Sa'd qui l'a engendré ».

4) Ces astrologues ne me sont connus que par leurs traductions latines — le texte arabe n'a pas été imprimé. Je citerai quelques passages du plus ancien Mâshâllah, qui vivait au VIII[e] siècle, d'après *Messahalae libri tres ed. a Ioachimo Hellero*, Nuremberg, 1549, *Epist. de rebus eclipsium*, c. 4. « Si non aspexerint eos (sc. Saturne et Mars) fortunae, significabunt multitudinem discordiarum ». C. 7. « Fortunae, cum aspexerint, minuunt mala » C. 8 on trouve l'expression curieuse « Fortunae significant fortunam et bonum eventum ». On pourrait aisément multiplier les citations.

5) *Alcabitii* (sc. 'Abdelaziz el Qabîsî, X[e]-XI[e] siècle) *ad magisterium iudiciorum isagoge*, Paris, 1521, p. 12[v] : « Jupiter fortuna masculinus diurnus, Venus fortuna feminina nocturna, cf. *Abrahe Avenaris Iudaei astrologi introductorium* (ed. Liechtenstein, Venise, 1507) p. III : « Fortunarum unus est masculinus et diurnus, ut Jupiter, alter femininus et nocturnus, ut Venus.

divination sidérale, avait répondu anciennement un culte de la double Fortune. L'existence de ce culte, dont un souvenir confus persiste chez les écrivains du moyen âge, est aujourd'hui prouvée, si je ne m'abuse, par notre fragment de Damas, et cet humble morceau de terre cuite acquiert ainsi un intérêt imprévu pour l'histoire religieuse de l'Orient.

M. Clermont-Ganneau me fait observer que le nom d'une localité située à proximité de Damas, Sanamaîn (l'ancienne *Aera*, dans l'Auranite) signifie « les deux images » ou « les deux idoles », et il est curieux qu'on y ait précisément découvert plusieurs dédicaces consacrées à Τύχη ou mentionnant un τυχεῖον. Il n'est pas impossible que la déesse, bien qu'invoquée en grec au singulier, ait eu là deux statues, qui auraient inspiré l'appellation arabe[1].

Peut-être dans certains temples de Syrie honorait-on, avant que l'astrologie y pénétrât, deux divinités de la Fortune, comme les Grecs ont adoré trois Moires, qui sont devenues chez les Latins les *tria Fata*[2]. Cette double Fortune fut alors mise en relation après coup avec les planètes bienfaisantes. Peut-être au contraire le dédoublement de Tychè, de Gad et de Sa'd s'est-il produit sous l'influence de la doctrine astrologique. La multiplication des dieux par scissiparité se constate dans le monde sémitique comme ailleurs, et l'on y rencontre plusieurs couples divins du même sexe, qui paraissent être deux aspects d'une seule puissance céleste[3].

1) *C I G* 4554-7 = Waddington, *Inscr. de Syrie* 2413, *f-i*.

2) Wissowa, *Religion der Römer*, 2e éd., p. 265, n. 1. Cf. Otto dans Pauly-Wissowa, *Realenc.*, *s. v.* « Fatum », col. 2050.

3) Wellhausen, *op. cit.*, p. 44, remarque que al Lât et al Uzza paraissent « aus einer gemeinsamen Wurzel entsprossen », et M. Dussaud montre que les divinités assimilées à Vénus, qui apparaît à l'aube et au crépuscule, furent amenées à se dédoubler comme par exemple Aziz et Monimos à Édesse (*Mission dans les régions désertiques de la Syrie*, 1903, p. 57 ss.; *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907, p. 131 s.). On pourrait, il est vrai, se demander si ce n'est pas le phénomène inverse qui s'est produit : les dieux de l'étoile du matin et de l'étoile du soir, primitivement distincts, se seraient confondus lorsque l'astro-





TERRES CUITES. Musée du Louvre.

E. Leroux, Édit.

Dujardin frères, Sc.

On se demandera si la diffusion de l'astrologie dans le monde romain n'a pas propagé le culte de la double Fortune en Occident. On n'en pourrait alléguer, que je sache, aucune preuve certaine. Deux figures de Némésis-Tychè, datant de l'époque impériale, portant l'aune et le gouvernail, étaient placées dans le stade d'Olympie des deux côtés de l'entrée de la Κρυπτή[1]; seulement le nombre de deux, paraît dû ici à un souci de symétrie décorative plutôt qu'à un motif religieux. On sait qu'on adorait à Smyrne — à Smyrne seulement — deux Némésis associées; mais la haute antiquité de ces idoles accouplées exclut l'hypothèse d'une influence sémitique à leur origine[2]. Il en est de même des deux *Fortunae* d'Antium, « sœurs véridiques » représentées déjà sur des monnaies de la République romaine[3]. D'ailleurs, les astrologues grecs ou latins n'emploient jamais, à ma connaissance, Τύχαι ou *Fortunae* dans le sens de planètes favorables. Cette acception des « deux Fortunes », comme le culte auquel elle répond, resta particulière, ce semble, à l'Orient syro-arabe.

*
* *

MM. Pottier et Dussaud ont bien voulu nous signaler l'acquisition récente par le musée du Louvre d'une terre cuite analogue à celle que nous venons de décrire et provenant, comme elle, de Syrie. Grâce à la photographie qu'ils ont eu l'obligeance de nous envoyer, nous sommes à même de publier ici cette seconde figurine, qui sera ainsi heureusement rapprochée de la première. Elle est d'un travail moins fin et plus sommaire, ses dimensions ne sont pas les mêmes (H. 0m,23, L. 0m,12) et la terre paraît différente, de sorte

nomie reconnut que les deux planètes n'en faisaient qu'une. C'est ce qui arriva en Grèce pour Phosphoros et Hespéros.

1) Treu, *Olympia*, t. III, *Bildwerke*, p. 237, pl. LIX, 2-3.

2) Pausan., VII, 5, 3 ; IX, 35, 6. Cf. Rossbach dans Roscher, *Lexikon der Mythol.*, s. v. « Nemesis », col. 121 ss., 143 ss. ; Farnell, *Cults of the Greek States*, II, p. 493, 595.

3) Usener, *Dreiheit*, 1903, p. 202. Cf. Martial. V, 1, 3.

qu'elle ne sort probablement pas du même atelier. Brisée en plusieurs fragments, elle paraît cependant, après une restauration qui n'a rien d'arbitraire[1], plus complète que celle de Damas.

Sur un socle rectangulaire est figuré un chameau qui s'avance vers la gauche. Il porte, comme son compagnon, un grand bât caché sous les plis d'une étoffe, mais sur ce bât est placé un lit dont les pieds descendent le long du corps de la bête, à peu près comme sur la peinture de vase signalée plus haut (p. 4). Sur le coussin qui garnit la couche, deux femmes, dont l'artisan malhabile n'a figuré que le buste, sont censées être accroupies ou à demi étendues. Au-dessus de leurs têtes s'arrondit une tente hémisphérique ou capote de cuir destinée à les protéger de l'ardeur du soleil. Ces femmes sont vêtues l'une et l'autre d'une large tunique à manches, et leur épaisse chevelure bouclée est entourée d'un diadème ou d'une couronne de feuillage. L'une joue de la double flûte, l'autre a les mains placées sur un objet cylindrique que nous aurons à interpréter.

On sait combien étaient nombreuses les *ambubaiae* syriennes qui, du temps d'Auguste, avaient déjà envahi Rome[2]. Ces joueuses de flûte étaient souvent au service des dieux : c'est au son de cet instrument que les femmes pleuraient la mort d'Adonis[3] et que les Galles d'Atargatis s'excitaient à leurs exercices sanglants[4]. On se servait dans les temples aussi bien de la flûte simple que de la flûte double, que nous voyons représentée sur la terre cuite du Louvre[5].

1) Les restaurations sont : un morceau du socle à gauche, le milieu de l'étoffe sur le ventre du chameau, le bas du cou de celui-ci avec l'extrémité du pied de la couche, le milieu de la capote entre les deux figures.

2) Horace, I, 2, 1, avec le commentaire de Porphyrion.

3) Athénée, IV, 174 *f*.

4) Apul., *Met.*, VIII, 27 : « excitante tibia cantu lymphaticum tripudium ». Cf. Lucien, *Lucius*, 36 et Juvén., III, 63 : « Syrus in Tiberim defluxit Orontes et... cum tibicine chordas obliquas nec non gentilia tympana secum vexit. — Joueurs de flûte à Hiéropolis, cf. Lucien, *De dea Syra* 43 sq., 50 sq.

5) Samuel Kraus, *Talmüdische Archäologie*, III, 1912, p. 89, ss. — Flûte à Babylone, cf. Th. Reinach dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Tibia », note 17.

On serait tenté de croire que cette *tibicina* orientale était accompagnée par une *tympanistria*, comme il arrivait souvent ; sa voisine frapperait des doigts un petit tambour placé devant elle. En Syrie, des tambours et tambourins étaient fréquemment employés dans les cérémonies religieuses[1], mais je n'en puis citer aucune représentation semblable à celle de notre terre cuite[2]. Il est donc possible que la femme de gauche pose simplement les mains sur le couvercle d'une ciste mystique. On sait que c'était dans ce panier rond qu'on promenait les objets sacrés dont la vue devait être celée aux profanes, et on le trouve non seulement dans les mystères de Bacchus et ceux de Dionysos, mais dans certains cultes exotiques comme celui d'Aphrodite ou Astarté à Cypre[3].

Notre seconde figurine nous montrerait donc en quelque sorte un complément du cortège dont la première représenterait le groupe principal. Les statues divines étaient suivies de musiciennes et de prêtresses, portées comme elles à dos de chameau. Une telle parade nous semblerait peut-être plus burlesque qu'édifiante, mais ne la regardons pas avec nos yeux d'Européens. En vérité, il suffit d'avoir vu défiler une caravane pour s'apercevoir que le chameau est par excellence un animal processionnel.

Franz Cumont.

1) Kraus, *l. c.*, III, p. 92 ; Payne Smith, *Thes. syr.*, s. v. [illegible]. — Cf. *supra*, p. 10, n. 4 : *gentilia tympana*, et Isaac Antioch., I, p. 209, v. 78 ss. éd. Bickell : « Beel-schemaïn, princeps deorum... Nisibi adhuc aperte *tympanis et cornubus celebratur* » ([illegible]). A Hiérapolis aussi de nombreux musiciens « jouaient de la flûte et battaient du tambour » (τύμπανα παταγέουσιν) Lucien, *De dea Syra*, 50.

2) On m'annonce qu'on vient de présenter au Louvre, provenant de Syrie, un terre cuite figurant une *tympanistria* debout, les deux mains sur l'instrument tout à fait comparable à celui représenté ici et ancêtre du moderne *qanoun*.

3) Lenormant dans Saglio-Pottier, *Dict. ant.*, s. v. « Cista », p. 1207. Gauckler, *Le sanctuaire du Janicule*, p. 42, explique le titre de *cistiber*, κιστίβερ, donné à Gaïonas, initié des dieux syriens, par *cistifer* « porte-ciste ».

# L'ORIGINE

# DE DEUX LÉGENDES HOMÉRIQUES

*Le viol de Kassandre. — Le rapt d'Hélène.*

---

## I

### Le viol de Kassandre. Ajax Oïléide a Ilion et le tribut des Locriennes a Athéna Ilias.

Avant d'aborder ces recherches dont on espère tirer un jour tout nouveau sur les origines mêmes de la légende du siège de Troie, il faut nous expliquer en quelques mots sur les sous-titres donnés aux deux parties dont elles se composeront. Bien que ni le rapt d'Hélène ni le viol de Kassandre ne soient explicitement narrés dans notre *Iliade*, on peut néanmoins qualifier ces deux légendes d'*homériques*. L'un de ces épisodes est la cause même de la guerre, l'autre un de ceux qui en marquent la fin; le premier est censé expliquer pourquoi Achéens et Troyens en sont venus aux mains; le second pourquoi Athéna, jusque-là protectrice des Achéens, s'est irritée contre leurs chefs et surtout contre Ajax. Or, il suffit de considérer avec attention ces deux légendes pour voir qu'elles sont éminemment *étiologiques* : autrement dit, que, sous leur forme devenue populaire, elles ont été inventées pour expliquer des faits dont les auteurs de ces explications ne comprenaient plus le sens primitif. C'est là ce qui arrive à l'ordinaire pour les rites les plus anciens et on sait que, plus la science des religions de l'antiquité progresse, plus elle tend à montrer, dans les mythes et les légendes, la transposition plus ou moins heureuse de faits rituels ou cultuels incompris. Que les faits primitifs que recouvrent les deux *aitia* qui font l'objet de

ce travail doivent être d'ordre religieux, c'est ce que suffisent à indiquer deux considérations qui frappent à première vue : 1° les personnages intéressés, Paris et Hélène comme Ajax et Kassandre, se révèlent à l'analyse comme d'anciens dieux ; ils le sont tant par eux-mêmes que par leurs attributs et leur parenté. 2° Alors que toutes traces de la passion brutale qui amène au rapt ou au viol ont été effacées avec soin de l'Épopée par la pudeur des aèdes Ioniens[1], cette *libido sexualis* reste marquée profondément dans ces deux épisodes ; c'est que la tradition était trop forte pour permettre d'y toucher et une telle tradition a dû puiser sa force, non pas dans l'invention de quelque chanteur ou dans un fait divers de l'histoire des conquêtes achéennes, mais dans des rites très anciens, rites qui n'avaient pas cessé de s'accomplir quand ces explications furent inventées pour en rendre raison de façon conforme au goût plus policé du jour. Derrière ce rapt et ce viol, on soupçonnera donc dès maintenant deux vieux rites d'*hiérogamie*.

*
* *

Cette idée s'était depuis longtemps imposée à mon esprit quand la publication d'une inscription relative au tribut des jeunes Locriennes est venue lui fournir quelques arguments qui me paraissent décisifs. De cette convention, conclue vers 230, pour régler dans quelles conditions la tribu d'Ajax continuerait à fournir les Locriennes envoyées à Ilion pour expier le sacrilège de leur ancêtre, de cette convention qui provient sans doute du temple d'Athéna Ilias, à Physkos, centre religieux de la Locride Ozole, il m'a semblé qu'on pouvait remonter aux origines mêmes du rite. Nous commencerons donc par soumettre ce précieux document à un nouvel examen, et nous devons reconnaître tout d'abord combien, en réunissant la plupart des textes qui peuvent l'é-

1) Sur la façon dont Homère cherche à éviter tout ce qui lui paraît indigne d'une société policée voir A. Lang, *Homer and anthropology*, dans *Anthropology and the classics* (Oxford, 1908).

éclairer, M. Adolf Wilhelm nous a facilité la tâche. S'il en a rendu ainsi plus aisée l'exégèse hiérologique, il ne l'a pas entreprise lui-même. Bien plus, à travers tous les détails accumulés dans son commentaire par le savant épigraphiste et parmi les *excursus* incessants où l'entraîne son désir de justifier surabondamment la moindre restitution, on ne perd que trop de vue le texte lui-même et ce qui lui confère un intérêt presque unique : la survivance, en pleine époque hellénistique, d'un rite qui peut avoir été vieux alors de près de dix siècles. C'est à reconstituer l'histoire de ce rite que nous nous attacherons, avant d'en examiner l'origine avec ses causes et ses conséquences.

Commençons par donner le texte de la stèle — où, sauf sur trois points sur lesquels je m'expliquerai, je crois pouvoir adopter la restitution de Wilhelm — en l'accompagnant d'une traduction qui suivra le grec d'aussi près que possible. Je l'ai divisée en paragraphes pour faciliter la compréhension ainsi que la discussion qui suivra[1].

Ἀγαθᾶι τ[ύχαι.

Ἐπὶ τοῖσδε Αἰάντειοι καὶ ἁ πόλις Ναρυκαίων Λοκροῖς ἀνεδέξαντο τὰς κόρα[ς · Αἰαντείους ἀσύλους εἶμεν κ]αὶ ἀρυσίους καὶ πολέμου καὶ εἰρήνας καὶ ἐφ' αἵματι μὴ ἐπικωλύειν καὶ προδικία[ν εἶμεν τοῖς τε ἰδιώταις

1) Stèle en marbre à rebord supérieur mouluré. H. 0,405; L. 0,56; Ep. 0,087. Lettres de 0,007 ; interlignes de 0,005. Brisée en bas et à dr. L'inscr. se continue sur la tranche gauche intacte. Elle a été trouvée en 1897 par A. Wilhelm (alors directeur de l'Institut Autrichien à Athènes) et publiée par lui dans les *Jahreshefte des oesterreichischen archaeologischen Instituts*, XIV, 1911, p. 163-256 : *Die lokrische Mädcheninschrift*. La teneur de l'inscr. avait été communiquée à A. Brueckner qui y fait allusion dans *Troja und Ilion* (1902) p. 560. De prochains mémoires sur cette inscription ont été annoncés par Lehmann-Haupt dans sa *Griechische Geschichte* au t. III (1912) de l'*Einleitung in die Altertumswissenschaft* (p. 102) et dans *Klio*, 1913, p. 315, et par P. Corssen à la *Berliner archaeologische Gesellschaft*, séance du 7 janvier 1913. — J'ai introduit dans le texte des majuscules au début des phrases pour en faciliter la lecture ; j'ai maintenu pour la même raison l'accentuation, bien que P. Fournier fasse remarquer à bon escient que nous ignorons celle du locrien (*Rev. ét. anc.*, 1913, p. 339.)

καὶ αὐτᾶι τᾶι πόλει. Ξενίων μὴ ἀπελαθῆμεν κατὰ ξενίας ἐλθόντα · ἀπὸ δαμοσί[ων μὴ ἐρχθῆμεν · αἰ δὲ μή, πέν-
τ]ε δραχμὰς τὸν ἄρχοντα ἀποτεῖσαι · αἰ δὲ δίκαι ἁλοίη, ὁ ἄρχων τριάκοντα δραχμὰ[ς ἀποτεισάτω · τὸν δὲ ἐλ-
θόντα κατὰ ξενίαν ἀζάμιον εἶμεν. Αἰ τῶν Αἰαντείων ῥυσιάζοι καταειδώς, τριάκον[τα στατῆρας ἀποτεισάτω · οἱ δὲ ἄρ-
χ]οντες τὰ ῥυσιαχθέντα ἀμπράξαντες ἀποδόντω αὐθαμερὸν ἢ τᾶι ὑστε-ραίαι · εἰ [δὲ μὴ ἀποδοῖεν, τὸ ῥυσιαχθὲν δι-
π]λοῦν ἀποτεισάντω · αἰ δὲ τῶν Αἰαντείων καταδήσαι ἀδίκως ἢ ἔρξαι, ἑκατὸν στατῆ[ρας ἀποτεισάτω τᾶς ἁμέρας
καὶ τᾶς νυκτὸς ἄλλους ἑκάστας ἔντε κα ἀφῆ. Τροφεῖα τοῖς γονεῦσι τᾶν κορᾶν ἑκατέρ[οις διδόμεν καὶ τοῖν
κόραιν ἑκατέραι πεντεκαίδεκα μνᾶς ἐν κόσμον καὶ τροφὰν παρέχειν ἔντε κα [ἐν ἀνδρὸς ἔλθη? · Αἰάντειον λυτρω-
θῆμεν ἐμ πολεμίους ἁλόντα. Οἰκίας Θήμωνος κατακαείσας ὁποίας κα τᾶι πόλε[ι φράζηι ἀνοικοδομηθῆμεν · οἰκεῖν
παντεῖ Λοκρῶν · Αἰαντείων εἴ τίς κα ἐλ Λοκροῖς οἰκεῖν δείληται, ἀτέλειαν εἶμεν καθ[ὼς πρότερον. Μετοχὰν τᾶν
θοινᾶν εἶμεν τοῖς Αἰαντείοις, εἶμεν πάντοις, καὶ τῶι ἱερεῖ τὰ δέρματα ἀποδιδόμεν καὶ τὰ [ἄλλα γέρεα. Θύειν
δὲ τοὺς Λοκροὺς πάντας τᾶι Λοκρίδι Αἰαντίαι ἐν Ναρύκαι · ἀγωνοθέτας δὲ εἶμεν Ναρυκα[ίους. Λοκροῖς Ναρυκαί-
ους παῖδας ὁμήρους μὴ δόμεν ἀέκοντας ἐν τὰς χώρας. Ναρυκαίοις ἀτέλειαν εἶμεν τᾶς ἐμ [....... ἱπποτροφίας ·
αἰ δὲ τίς κα ἀναγκάζηι τρέφειν ἵππους ἢ ὁμήρους παῖδας διδόμεν, τοὺς Λοκροὺς τὰς δαπάνα[ς δόμεν. Ἁ πόλις Ναρυ-
καίων μὴ πεμφάτω ὅμηρα τῶν Αἰαντίων μηθένα. Δίκαν τὸν ἄρχοντα δόμεν ἁμεραν τριά[κοντα..............
καὶ ἐκπρᾶξαι δέχ' ἁμερᾶν. Τὸ κατὰ ξένον, μὴ ἀπογνῶμεν μάρτυρα παρεχόμεν[ον ἀ]ξιοχρ[έονα · αἰ δέ τις κα ἀπογνωσθῆ
πρότερον, τὰν δίκαν εἶμεν ἐν τοῖς αὐτοῖς δικασταῖς ἅ κα ἁλῶι. Τὸ(μ) μάρ-τυρ[α ὅν κά τι]ς ἕ[λη ψευδέα μαρτυρήσαντα, ἐπ-
ι]ορκίαι ἐχέστω καὶ ἀποτεισάτω διπλόαν τὰν δίκαν. Αἰ δὲ κα μὴ πράξη ὁ ἄ[ρχων, τοὶ ἑλόντες τὰν δίκαν αὐτοὶ πρα-
ξ]άντω ὅντινά κα λάδη τῶν ἐκ τᾶς πόλιος ἐξ ἇς κα τὸ ἔκκλημα ἦ τὰν δί[καν ἐπιωμότας ἐλέσθαι (πλουτίνδαν ou ἀριστίνδαν?), αἴ κα ἦ πλέ-
ον τριακοντοδράχμου, ἔνδεκα ἄνδρας, ἐν δὲ Ναρύκαι ἐξ ἁπάντων [....., ταῖς δὲ μειόνοις.....................

τᾳ δικάζειν. Τοῖν κόραιν ἐπιδικῆσαι τοῖν πρόσθ[ε]ν κὰτ τὸ δυ[νατόν....... Τὰν δὲ πόλιν Ναρυκαίων δίκαν δόμεν κὰτ ταὐτὰ καὶ ἐκπρᾶξαι. Ὅρκος. Ἐπὶ το[ύ]τοις διαλυόμεθα ποτ' ἀλλάλους καὶ ἐμμενοῦμεν ἐν ταῖ συνθήκαι καὶ ἐν τοῖς ὅρκοις · εὐορκεόντοις πολ[λ]ὰ καὶ ἀγαθά, ἐπιορκεόντοις δὲ τἀναντία. Λοκρῶν ὀμόσαι ἄνδρας πεντήκοντα πλουτίνδαν · ὀμν[ύ]ειν δὲ ὅρκον τὸν νόμιμον............ κόραν τᾶν πεμφθεισᾶν.........................................................................

..................................................................................................

## Sur la tranche le début des noms des signataires :

Περκωμασίων : | Νικαγόρας Κλεω[νύμου, Εὐξενί[δας Τιμοκρίτου |, Λύσων Τιμοσθέ[νεος, Τιμοκρά[της Ἀγάθωνος, | Δάμων Μικκω[νος, Καλλίδα[μος Ἀπολλοδώ[ρου, Δαμόχαρις | Δάμωνος, Μενε[κράτης Πυρρία, | Κρίτων Μάχατα.

Ἰασσίων : Πατρέ[ας Δαμοκρίτου, Ἀ[ριστοκλῆς Ἀρισ[τωνύμου, Ἀμύντι[χος Ἀρμοξένου, | Θέων Θεομνά[στου, Ἀργέδιος | Ξενία, Δικαιο[μένης Εὐπαθί[ωνος, Εὐθίας Εὐ[θυμίδα, Εὐαρχί[δας Σάμου, Μί[.ων Ἀγήνορος...

## On traduira :

« A la Bonne Fortune !

Voici les conditions auxquelles les Aianteiens et la cité des Narykaiens ont accepté de fournir aux Locriens les jeunes filles :

1. Les Aianteiens ne pourront être inquiétés dans leur personne ni dans leurs biens tant en guerre qu'en paix ; ils ne pourront être molestés aussi pour la souillure du sang versé, et ils jouiront du droit d'accéder avant tous autres aux tribunaux, tant les particuliers que la cité elle-même.

2. Ils ne devront pas être écartés du repas d'hospitalité s'ils viennent à titres d'hôtes ; de même pour ce qui est des endroits publics. Sinon, l'archonte sera frappé d'une amende de 5 drachmes ; si un jugement est intervenu contre lui, l'amende sera de 30 dr. Quant à celui qui sera venu à titre d'hôte, il ne sera passible d'aucune condamnation.

3. Pour qui, en connaissance de cause, aura mis la main sur les biens d'un Aianteien, l'amende sera de 30 statères et les archontes devront restituer les biens le jour même ou le lendemain : s'ils ne le font pas, l'amende sera doublée (je place la virgule après ῥυσιαχθῆν, l. 7). Pour qui aura enchaîné ou emprisonné un Aianteien injustement, l'amende

sera de 100 statères pour chaque jour et pour chaque nuit, jusqu'à ce qu'il lui rende sa liberté.

4. Aux parents respectifs des deux jeunes filles on donnera des indemnités de nourriture et à chacune des deux jeunes filles 15 mines pour leur habillement et leur alimentation jusqu'à (leur mariage ?).

5. De tout Aianteien pris à la guerre il faudra payer la rançon.

6. On reconstruira les maisons brûlées de Thêmon, selon les indications qu'il donnera à la cité.

7. Ils auront droit d'habiter partout en Locride et, si un Aianteien veut s'y fixer quelque part, il sera exempté de tout impôt comme (par le passé ?, ou plutôt « comme tous autres Locriens »).

8. Les Aianteiens pourront participer aux banquets, tous, tant qu'ils sont, et donneront les peaux au prêtre ainsi que toutes les autres redevances honorifiques.

9. Tous les Locriens sacrifieront à Lokris Aiantia dans Naryka et les Narykaiens y seront agonothètes.

10. Aux Locriens les Narykaiens ne seront pas tenus de livrer leurs enfants contre leur gré en otages pour les jeunes filles. Ils seront aussi exempts de toute prestation pour l'entretien des chevaux. Si on les contraint à entretenir des chevaux ou à donner leurs enfants en otages, les Locriens en feront les dépens. La ville des Narykaiens n'enverra en otage aucun des Aianteiens.

11. (Après toute plainte déposée par un Aianteien) l'archonte devra rendre jugement dans les trente jours et faire exécuter le jugement (?) dans les dix jours.

12. Pour toute affaire concernant un étranger, on ne lui déniera pas créance s'il fournit un témoin digne de foi ; (si jugement a déjà été rendu ?) précédemment, le jugement reviendra aux mêmes juges.

13. Le témoin qui aura prêté un faux témoignage, sera considéré comme encourant la malédiction qui s'attache au parjure et puni d'une amende du double (de la valeur de l'objet en litige).

14. Si l'archonte ne procède pas à l'exécution (dans les délais prescrits), ceux en faveur de qui jugement a été rendu pourront y procéder eux-mêmes en se saisissant de tout citoyen de la ville dont est partie la plainte.

15. Pour le procès, on choisira, au nombre de onze, des cojureurs, (assesseurs ?) selon la noblesse (selon la richesse ?), si le litige porte sur une valeur supérieure à trente drachmes ; à Naryka, c'est sur tous (les citoyens que portera le choix des jurés ?).

16. Aux paires de jeunes filles jusqu'ici (consacrées), on rendra justice dans la mesure du possible.

17. La cité des Narykaiens rendra la justice et fera exécuter ses jugements selon les mêmes principes (?).

18. Serment : telles sont les conditions auxquelles nous nous réconcilions les uns avec les autres et nous resterons fidèles au pacte conclu et aux serments échangés. A ceux qui y resteront fidèles, que tout soit propice, tout contraire à ceux qui y manqueront ! Pour les Locriens prêteront serment cinquante hommes choisis parmi les plus riches... Quant à la jeune fille envoyée...

Sur la tranche gauche sont inscrits les noms de 9 des Περχωμάτιοι et de 9 des Τάσποι choisis. — On verra plus loin que je considère ces deux groupements comme deux des cinq tribus de Naryka.

Indiquons d'abord — pour justifier que nous n'y revenions pas — les points sur lesquels M. Wilhelm a insisté dans son commentaire. Je les range selon les paragraphes auxquels ils se rapportent :

1. Sur la différence entre συλᾶν et ῥυσιάζειν, le premier se rapportant à toute saisie exercée sur la personne ou les biens, le second seulement quand cette saisie a pour but de garantir l'exécution d'un contrat, prêt ou hypothèque. — Sur le sens de ἐφ' αἵματι μὴ ἐπικωλύειν, avec restitution partielle d'une inscr. de Lato où cette expression s'oppose à ἀλλὰ καθαρὸν ἦμεν.

2. Sur l'augmentation des amendes quand, au lieu de reconnaître ses torts, l'intéressé a porté l'affaire en justice, augmentation du double ou du sextuple. Sur les bâtiments et lieux publics dits δαμόσια.

3. Sur le montant des amendes et leur graduation.

4. Sur les τροφεῖα, destinés ici sans doute à ce que rien ne manque à l'éducation des jeunes filles. Le chiffre de 15 mines donné pour le κόσμος des jeunes filles est assez élevé puisque l'habillement complet le plus riche des jeunes filles est estimé, dans l'inscr. d'Andania, à 1 mine (70 dr.), celui des femmes à 100 dr. En justifiant sa restitution de l'article relatif au mariage, Wilhelm suggère qu'une des différences entre l'ancienne et la nouvelle organisation de cette hiérodulie serait qu'auparavant les jeunes filles devaient servir Athéna toute ou la meilleure partie de leur vie, tandis que désormais elles ne lui devaient qu'un an de service.

9. Sur la personnification de la Locride. — On verra que nous serons amenés à supposer qu'elle s'est greffée, au IIIe s., sur une Athéna Aiantis connue par Pausanias à Mégare qui aurait présidé aux fêtes fédérales de Rhion (Oldfather la reconnaît sur une monnaie des Opuntiens), comme l'Aitôlia s'est détachée au début du IIIe s. de l'Artémis Aitôlia.

10. Sur l'*hippotrophia*, M. Wilhelm pense qu'il faudrait entendre : service dans la cavalerie ; je crois qu'il s'agit plutôt d'une liturgie et j'ai traduit en conséquence. Quant aux otages, ce seraient d'autres enfants demandés aux parents des jeunes filles désignées par le sort pour garantir qu'ils livreront celles-ci en temps et lieu.

16. Il s'agit d'actions ouvertes en justice par des jeunes hiérodules antérieurement au présent procès.

*
* *

Laissant de côté ces questions que M. Wilhelm a traitées de façon complète, commençons par tirer de notre texte tout ce qu'il peut nous apprendre des dispositions mises en vigueur pour l'envoi des Locriennes :

*a*) Les jeunes filles sont au nombre de deux (§ 4).

*b*) Elles sont choisies parmi les membres de la tribu d'Ajax et parmi les citoyens de Naryka (intitulé).

*c*) Parmi ceux-ci, c'est le sort qui paraît avoir désigné, et cela dès que les enfants étaient en bas âge. Sans quoi on ne voit pas quel sens aurait l'article 4 qui décide que les parents respectifs des deux jeunes filles recevront pour elles une indemnité de nourriture et qu'elles-mêmes recevront un cadeau de 15 mines pour leur toilette jusqu'à leur envoi à Ilion [1].

1) Je propose, en effet, de restituer, à la place de l'ἐν ἄνδρας ἔλθῃ que Wilhelm n'a écrit qu'en l'accompagnant d'un ?, εἰς Ἴλιον ἔλθῃ qui présente le même nombre de lettres. Je ne vois pas comment, avec la restitution de Wilhelm, on pourrait concevoir l'envoi des jeunes filles. Se mariaient-elles avant? Alors, elles n'étaient plus παρθένοι. Se mariaient-elles à leur retour? On pourrait invoquer à l'appui l'exemple des Vestales qui pouvaient se marier leur temps de claustration accompli. Mais, d'abord, cette interprétation décide arbitrairement de la question de la durée de leur service auprès d'Athéna Ilias — à l'année,

*d*) L'envoi des jeunes filles avait lieu quand elles étaient formées. Cela résulte de ce qu'on vient de dire combiné avec le sens ordinaire du terme παρθένοι.

*e*) Elles ne restaient pas à vie. — Cela semble certain, sans qu'on puisse fixer le terme de leur séjour.

D'autre part, voici ce que l'on peut déduire de la situation faite aux Aianteiens avant la présente loi :

*a*) Les Aianteiens pouvaient être, à cause du « sang versé », l'objet d'offenses allant jusqu'au meurtre sans avoir aucun recours contre leurs offenseurs ou leurs meurtriers (1, 11, 12).

*b*) Il en était de même s'ils étaient volés ou emprisonnés ou capturés (3, 5).

*c*) Ils ne pouvaient être reçus dans les lieux publics, bâtiments officiels, banquets nationaux, fêtes sacrées (2, 8) et n'avaient qu'un seul culte, qui paraît leur avoir été réservé, celui de Lokris Aiantia (9).

*d*) Ils n'avaient pas le droit de fixer leur demeure où il leur plaisait en Locride et devaient, semble-t-il, ne pas quitter Naryka (7).

*e*) A Naryka même, ils ne jouissaient pas de tous les droits civils (? 15).

*f*) Les Aianteiens — ou plutôt les Narykaiens — devaient fournir de leurs enfants en otage pour garantir qu'ils laisseraient partir les filles que le sort désignerait (10).

Au lieu de cette situation de *parias* vivant à Naryka comme dans un *ghetto*, la nouvelle loi ne leur confère pas seulement l'égalité en les mettant sur le même pied que tous les Locriens, mais elle leur accorde des privilèges.

Les privilèges sont spéciaux, les uns aux Narykaiens, les autres aux Aianteiens.

à terme ou à vie ; elle ne laisse le choix qu'entre les deux premières possibilités et elle impose une bien lourde charge au trésor locrien si les jeunes filles, choisies peut-être en nourrice, ne se mariaient que vieilles. D'ailleurs, dans une convention aussi circonstanciée, n'aurait-on pas prévu, en ce cas, l'hypothèse où elles ne se marieraient pas ?

Les privilèges spéciaux aux Narykaiens sont les suivants :

*a*) Les Narykaiens jouiront de la présidence aux fêtes célébrées par tous les Locriens à Naryka en l'honneur de Lokris Aiantia (9).

*b*) Ils seront exempts de l'entretien des chevaux ou bien la dépense qui en résulte sera à la charge des Locriens (10). Cette *hippotrophia* est sans doute une liturgie imposée aux riches, comme dans la plupart des cités grecques ; fournir la cavalerie aurait été en Locride un privilège de la fortune.

Les privilèges spéciaux accordés aux Aianteiens sont les suivants :

*a*) Ils auront le droit de faire passer leurs affaires en justice avant toutes autres (1).

*b*) Aucun Aianteien ne sera envoyé en otage par les Narykaiens.

*c*) Tout Aianteien pourra s'établir où il voudra en Locride sans payer d'impôt d'établissement (7)[1].

Que sait-on de la ville locrienne où vivaient les Aianteiens? L'inscription nous apprend que son nom exact était Νάρυκα, alors qu'on le connaissait jusqu'ici en grec sous les formes Νάρυξ et Νάρυκος, en latin sous les formes *Naryx*, *Narycum*, *Narycion*. Strabon la nomme parmi les villes de la Locride Opuntienne et rapporte qu'on la connaît comme patrie d'Ajax[2] ; d'autres en faisaient la métropole de Locres Epizéphyrienne[3]. Du récit que donne Diodore[4] de sa destruction, en 352/1, par Phayllos, dans la Guerre Sacrée, il semble résulter qu'elle devait se trouver près de la frontière des Epiknémidiens, non loin des villes phocidiennes d'Abai et de Hyampolis. Ces considérations et d'autres amènent à la placer

1) La restitution de Wilhelm, l. 12 : ἀτέλειαν εἶμεν καθὼς πρότερον me semble impossible à admettre. Ce serait en contradiction avec tout ce que nous savons de la situation antérieure des Aianteiens que de supposer qu'on leur ait facilité leur établissement ailleurs qu'à Naryka. On penserait à καθὼς Λοκροῖς.

2) Strabon, IX, 4, 2.

3) Voir plus bas.

4) Diodore, XVI, 38, 5.

au nord-est de la riche plaine d'Atalanti presqu'en face d'Opous qui la domine au Sud. C'est la région la plus fertile de la Locride, et, pour concevoir l'importance maritime qu'elle a pu avoir, il suffit de remarquer que le canal d'Eubée, du golfe Maliaque au détroit de Chalcis, s'appelle aujourd'hui *Canal d'Atalanti*. Naryka ou Naryx est un nom très archaïque qui, si on le tient pour indo-européen, doit être rapproché de Néreus ou de Naro, noms dont la racine se rapporte à l'eau courante. Naryka est donc bien le nom d'une ville maritime[1].

Sans insister sur cette question qui ne s'éclairera pour nous qu'après avoir étudié le personnage d'Ajax le Locrien, remarquons qu'il résulte de notre inscription (v. 230) que Naryka s'était relevée de ses ruines un siècle après sa destruction. Il ne semble pas que ce relèvement soit antérieur à 305. On verra, en effet, qu'à cette date Antigonos I conseille aux Locriens de choisir les hiérodules parmi toutes leurs villes. Si Naryka avait dès lors refleuri et avait abrité de nouveau les Aianteiens, n'est-il pas vraisemblable qu'on n'aurait pas eu à poser la question au roi de Macédoine ?

Il se pourrait que la réédification de Naryka ne soit pas de beaucoup antérieure à notre inscription et qu'elle en fût précisément l'occasion. « Les maisons brûlées de Thémon »,

1) Wilhelm a indiqué que Naryx était un nom préhellénique en raison de sa racine qu'on retrouve dans Naryanda de Carie. Il aurait pu en rapprocher aussi *Nérinda* de Messénie. Cependant, Naro, Narona, Narenta, Narnia et son fleuve le Nar etc., qui se trouvent comme noms de villes maritimes ou de fleuves sur l'Adriatique, et Noréia, fleuve et capitale du Norique (peut-être d'abord Naryx si on corrige ainsi le Nyrax d'Hécatée, *F. H. G.*, I, p. 2, 22) se laissent ramener à la même racine indo-européenne qui a donné Néreus, Néréides, sans doute aussi Naïades et Naos, et qui se rapporterait à la navigabilité (voir une note de mon article sur *Noe Sangariou*, t. à p. de la *Revue des Etudes juives* de 1913, p. 10). — Le suffixe en *ix* se rapporte de son côté à la Grèce adriatique : c'est là qu'Aias aurait pris la forme Aiax, sous laquelle, comme fondateur de Locres et de Crotone, il passa en Italie, cf. Solmsen, *Rhein. Mus.*, 1904, p. 502 et Zimmermann, *Indogerm. Forsch.*, 1913, p. 203 et W. Schwering, *ibid.*, p. 364. *Aiakos* me paraît être comme un gentilice d'*Aiax*; on trouve, dans le même rapport, sur une inscription de Pharsale (Arvanitopoullos, *Rev. de Phil.*, 1911, p. 301) *Artix Artikidaios*.

dont la reconstruction (aux frais de la cité de Naryka?)[1] est ordonnée, paraissent être celles d'un des plus notables d'entre les Aianteiens. Quel que soit le laps de temps qui se soit écoulé entre la destruction et la reconstruction, les Aianteiens ont dû se trouver, dans l'intervalle, en une situation des plus difficiles. Un antique *tabou* paraît leur avoir interdit de vivre en dehors de Naryka qui était, on l'a vu, comme le *ghetto* de ces *parias*. On n'avait pas dû leur épargner, dans les villes où il leur fallut se réfugier, les outrages et les injustices. Qu'ils devaient avoir un grand nombre de sujets de plainte, c'est ce qui résulte des multiples dispositions que la loi prend pour en faciliter le règlement; et la rigueur même de ces dispositions atteste quelle réprobation s'attachait encore aux Aianteiens, quelles difficultés on pensait avoir à vaincre pour leur rendre justice.

Pour que le gouvernement locrien ne se laissât pas rebuter par ces difficultés, il fallait qu'une nécessité pressante lui imposât l'énergie qu'il déploie en faveur des Aianteiens. A côté du motif religieux — une manifestation de la colère divine sur laquelle on reviendra plus loin — il a pu y avoir un motif d'ordre politique. Quelle qu'ait été la date exacte de sa réédification, Naryka a dû suivre le sort d'Opous sa voisine qui, depuis longtemps, jouait le rôle de capitale pour les Locriens orientaux. Or, Opous paraît être restée attachée à la Confédération béotienne jusqu'à ce que, après sa défaite à Chéronée en 245, elle dût entrer dans la Ligue Etolienne qui, depuis 270 environ, englobait la Locride occidentale; vers 235, elle semble être redevenue indépendante par la victoire de Démétrios II sur les Etoliens; mais, à sa mort, elle retomba aux mains de la puissante Ligue[2]. Or, la Ligue

1) Ce point dépend d'une restitution de Wilhelm qui me paraît très contestable. En tout cas, le sens général implique, quoi qu'il en dise, que Thémon était un des Aiantiens et que c'est un dommage fait à leur détriment, et non un dommage causé par eux, dont il s'agit.

2) Sur les rapports entre Locriens et Etoliens, voir maintenant Walek, *Die delphische Amphiktyonie* (Berlin, 1911), avec le compte-rendu de Pomtow, *Goett. Gel. Anz.*, 1913, p. 125-42.

avait un intérêt évident à ce que ses membres ne fussent pas affaiblis par des dissensions intestines et il y a lieu de croire — tant d'après le verdict d'Antigonos I que d'après la politique ordinaire des rois de Macédoine en Grèce — que Démétrios II avait favorisé les Aianteiens contre leurs oppresseurs. Comme, par une comparaison minutieuse avec des textes datés de Delphes, M. Wilhelm a pu circonscrire entre 270 et 230 l'épigraphie de notre convention, c'est vers 230, lors de la rentrée de la Locride Opuntienne dans la Ligue Etolienne, qu'on placera ce document. Le fait que l'exemplaire retrouvé provient du temple d'Athéna Ilias à Physkos, chef-lieu des Locriens Ozoles, peut servir à confirmer cette conjecture. Il s'explique plus naturellement si les deux Locrides étaient alors unies sous le protectorat étolien. Un autre exemplaire au moins devait se trouver dans un temple d'Opous ou de Naryka.

*
* *

On a vu ce que l'on pouvait tirer de la nouvelle inscription pour le statut du tribut des Locriennes vers 230 et pour la situation antérieure des Aianteiens. Nous allons maintenant passer en revue, dans l'ordre chronologique, les textes littéraires qui nous renseignent sur ce rite singulier[1].

Si nous laissons de côté les *Trôika* d'Hellanikos de Mitylène, composés dans la deuxième moitié du v[e] siècle[2], le plus ancien témoignage est celui d'Aineias le Tacticien. Tout indique que cet auteur, peut-être originaire de Stymphale en Arcadie, a écrit entre 360 et 350. Or, comme preuve de la difficulté qu'il y a à empêcher d'entrer par ruse dans une

1) La plupart de ces textes sont cités *in extenso* par Wilhelm, mais dans un ordre discursif qui empêche de saisir le développement de la tradition. W. Leaf vient aussi de reproduire les principaux textes dans l'appendice C de son récent ouvrage *Troy, a study in homeric Geography* (1912).

2) Voir p. 23 le passage de Strabon d'où on doit conclure qu'Hellanikos avait traité la question dans le sens des prétentions des Iliens. Sur ses *Trôika*, voir maintenant l'art. *Hellanikos* de Jacoby dans la *Real Encyclopædia*, p. 119.

ville, il cite les Iliens qui, « malgré tout le zèle qu'ils déploient et bien qu'ils montent partout la garde, ne peuvent empêcher les Locriens de faire entrer les hiérodules et cela ἐπ' ἔτεα πολλά (31, 24 ed. Schoene). Ce témoignage est d'autant plus important qu'il est le seul antérieur à notre inscription.

Le premier qui lui fait suite est un passage de Lycophron qui écrivait sous le règne de Ptolémée II[1]. Mais on verra que les scholies de Tzetzès qui nous sont parvenues en même temps remontent à des textes de la fin du IVe ou du début du IIIe siècle.

Donnons ici une traduction de ces vers de Lycophron qui constituent notre principal document sur le rite des Locriennes (v. 1141-1174) :

*Mais le deuil je le porterais au cœur de femmes sans nombre*
*A qui leurs filles auront été enlevées à leur tour, elles qui, à cause [du chef*

1) Je n'ignore pas que Sudhaus a repris récemment (*Rhein. Mus.*, LXIII) l'opinion émise par Beloch qu'il y aurait eu *deux* Lycophron : l'un, fils de Lykos de Rhégion, l'autre fils de Sôklès de Chalcis ; le Chalcidien serait le poète tragique de la cour de Ptolémée II, le Rhégien l'auteur de l'*Alexandra* (ou *vice versa*). Sudhaus a voulu faire descendre l'auteur de l'*Alexandra* au début du IIe siècle en reconnaissant T. Quinctius Flamininus dans le descendant d'Alexandre auquel la prophétesse fait allusion qui, six générations après le grand roi, combattra victorieusement sur terre et sur mer avec les Macédoniens, v. 1439 et suiv. Il me paraît certain que le lion qui est à la fois Thesprote et Chalastréen et descend à la fois d'Aiakos et de Dardanos est Alexandre, Aeacide par sa mère l'Épirote Olympias, Dardanide par les Argéades de Macédoine. Mais les vers suivants sur le loup de Galadra s'appliquent à Pyrrhos. Quand il a mis la main sur la Macédoine en 289 il était bien le sixième à y régner depuis Alexandre, si l'on compte ainsi : 1) Philippe Arrhidée et le fils d'Alexandre. — 2) Kassandros. — 3) Lysimaque. — 4) Ptolémée Kéraunos. — 5) Les trois fils de Kassandros dont les règnes s'entremêlent aux deux précédents et auxquels met fin Antigonos Gonatas. — 6) Antigonos Gonatas. — C'est alors, μεθ' ἕκτην γένναν, que paraît Pyrrhos. — Si Lykophron, rappelant ensuite la guerre entre Pyrrhos et Rome, semble pencher en faveur de Rome, cela est parfaitement conforme à ce que nous savons de la politique de son maître Philadelphe. Il n'y a donc aucune raison de ne pas admettre ce que nous dit Suidas, à savoir que Lykophron, fils de Sôklès de Chalcis, fut adopté par l'historien Lykos de Rhégion et composa à la cour de Ptolémée II des tragédies et l'*Alexandra* (P. Corssen vient même d'ajouter de nouvelles raisons pour le croire en relevant l'influence de l'histoire de la Sicile de Lykos sur l'Alexandra, *Rheinisches Museum*, 1913, p. 322-35).

*Aux noces impies, voleur des dons de Kypris,*
*Longtemps gémiront ; elles qui à un sort affreux*
*Enverront leurs filles, soustraites aux joies du mariage.*
*Larymna et Sperchéios et Boagrios*
*Et toi Kynos, et Skarpheia et Phalôrias,*
*Et toi, vieille cité de Naryka, et vous, qui traversez le Thronion,*
*Routes des Locriens, et vous, vallées Pyrénéennes*[1],
*Et toi, maison entière d'Ileus, race d'Hodoidokos,*
*Vous tous, à cause de mes noces sacrilèges,*
*Il vous faudra, en lourde expiation envers la déesse Gygéenne*
[*Agriska*[2],
*Payer, durant mille ans, le tribut des vierges,*
*Laissant vieillir ici celles que le sort aura désignées !*
*Pour elles, étrangères en terre étrangère, un tombeau sans honneur,*
*Un tombeau misérable que les vagues sur la grève effaceront !*
*Jusqu'à ce que, sur des bois stériles, embrassant leurs membres*
[*de sa flamme,*
*Héphaistos dispersera aux flots marins la cendre*
*De celle qui sera précipitée des sommets du Traron !*
*D'autres, nuitamment, en nombre égal à celle qui seront mortes*[3],

1) Cette énumération est censée englober la totalité de la Locride de l'Est, tant les Opuntiens que les Epiknémidiens. Elle comprend deux fleuves, le Sperchéios qui borne la Locride au Nord, le Boagrios qui sépare l'Epiknémidienne au Sud de la Locride Opuntienne; une montagne, Pyréné, sans doute la partie de l'Oita où l'on plaçait la *pyra* d'Hérakles, et six villes, trois des Opuntiens : Kynos, le port d'Opous, Larymna et Naryka ; trois des Epiknémidiens, Thronion, Skarpheia et, sans doute, Phalara ou Phalôrias. La mention de Larymna indique que Lycophron pense à la Locride d'avant 227, date où Larymna devint béotienne pour le rester (cf. Wilhelm, *op. cit.*, p. 192).

2) Agriska et Gygaia sont apparemment deux vocables d'Athéna en Locride ou en Béotie. D'après le Scholiaste, Γυγαία serait un vocable de l'Athena d'Ilion ; on verra qu'il faut la rapprocher de celle du lac Gygée et du roi-dieu Lydien de ce nom. Quant à Agriska « la sauvage », il faut la comparer à Agrotéra, épithète fréquente d'Artémis chasseresse et aux fêtes des *Agrionia* d'Argos et des *Agrionia* d'Orchomène, enfin aux *Agrétai*, les neuf jeunes filles choisies annuellement à Kos, comme prêtresses d'Athéna.

3) C'est ainsi que j'interprète le v. 1160 avec le scholiaste. Kassandre veut dire que lorsqu'une des hiérodules ou toutes les deux seront mortes, il faudra les remplacer. Holzinger (1895) entend à tort « sind schon so gut als todt » de même Ciaceri (1901); déjà Dehèque (1853) traduisait « semblables à des mortes » ταῖς θανουμέναις ἴσαι. A cause de l'article, on ne saurait traduire ainsi. Les scholies montrent que les anciens hésitaient entre deux interprétations ; α) chaque

*S'en viendront vers les champs de la fille de Sithon,*
*Furtives, cherchant d'un œil hagard le chemin détourné,*
*Jusqu'à ce qu'elles se précipitent dans la demeure d'Ampheira,*
*A genoux, suppliantes, aux pieds de Sthéneia*[1].
*De la déesse elles balayeront le parvis et l'orneront,*
*Elles l'aspergeront d'eau pure, fuyant l'inexpiable*
*Ressentiment des citoyens. Car tout homme d'Ilion*
*Épiera les jeunes filles ; la main armée d'une pierre,*
*Ou d'un sombre couteau, ou de la solide hache double,*
*Qui assomme les taureaux, ou de la branche coupée au Phalakra*[2]
*Avide de tremper sa main dans le sang virginal,*
*Sûr de son impunité ! Le peuple même louera le meurtrier*
*— Ainsi en décide une loi — le meurtrier de la race détestable*[3] !

fois qu'une des deux prêtresses Locriennes mourait elle était brûlée au haut du Traron et ses cendres jetées à la mer (dans cette interprétation « ὅταν » du vers 1157 signifie : *à chaque fois que*) *b*) l'expiation devait prendre fin quand une des Locriennes se serait précipitée du sommet du Traron et aurait été ensevelie en silence à son pied par les Locriens. Je ne sais sur quoi se fonde Dehèque quand il note « Traron, jeune locrienne qui fut violée et tuée sur une montagne de la Troade qui en garda le nom » et traduit « après que la flamme en aura rejeté la cendre à la mer des hauteurs où périt la jeune Traron ».

1) Ampheira et Sthéneia sont deux autres vocables d'Athena. Quant au nom de Sithon, il apparaît sans doute ici parce que Rhoiteia, fille du roi thrace Sithon, passait pour l'éponyme de Rhoiteion. Ce point est voisin de l'Aianteion ; on peut donc en conclure que c'est au tumulus d'Ajax qu'on débarquait les Locriennes.

2) Le Φαλάκρα « sommet chauve » était un des quatre sommets de l'Ida.

3) Voici les vers de Lycophron d'après l'édition Scheer (sauf qu'au vers 1157 je ne substitue pas τῆμος à ὅταν) :

Πένθος δὲ πολλαῖς παρθένων τητωμέναις
τεύξω γυναιξὶν αὖθις, αἳ στρατηλάτην
ἀθεσμόλεκτρον, Κύπριδος λῃστὴν θεᾶς,
δαρὸν τίνουσαι, κλῆρον εἰς ἀνάρσιον
πέμψουσι παῖδας ἐστερημένας γάμων.
Λάρυμνα, καὶ Σπερχειέ, καὶ Βοάγριε,
καὶ Κῦνε, καὶ Σκάρφεια, καὶ Φαλωριάς,
καὶ Ναρύκειον ἄστυ, καὶ Θρονίτιδες
Λοκρῶν ἀγυιαί, καὶ Πυρηναῖαι νάπαι,
καὶ πᾶς Ὀδοιδόκειος Ἰλέως δόμος,
ὑμεῖς ἐμῶν ἕκατι δυσσεβῶν γάμων,
ποινὰς Γυγαίᾳ τείσετ' Ἀγρείσκᾳ θεᾷ,
τὸν χίλιωρον τὰς ἀνυμφεύτους χρόνον
πάλου βραβείαις γηροβοσκοῦσαι κόρας.
Αἷς ἀκτέριστος ἐν ξένῃ ξένοις τάφος
ψάμμῳ κλύδωνος λυπρὸς ἐκκλυσθήσεται,
ὅταν δ' ἀκάρποις γυῖα συμφλέξας φυτοῖς
Ἥφαιστος εἰς θάλασσαν ἐκβράσσῃ σποδὸν
τῆς ἐκ λόφων Τράρωνος ἐφθιτωμένης.
Ἄλλαι δὲ νύκτωρ ταῖς θανουμέναις ἴσαι
Σιθῶνος εἰς θυγατρὸς ἵξονται γύας,
λάθρᾳ κατιχνεύουσαι παπταλώμεναι,
ἕως ἂν εἰσθρέξωσιν Ἀμφείρας δόμους
λιταῖς Σθενείας ἰξύας γουνούμεναι.
Θεᾶς δ' ὀφελτρεύσουσι κοσμοῦσαι πέδον,
δρόσῳ τε φοιβάσσουσιν, ἀστεργῆ χόλον
ἀστῶν φυγοῦσαι. Πᾶς γὰρ Ἰλιεὺς ἀνὴρ
κόρας δοκεύσει, πέτρον ἐν χεροῖν ἔχων,
ἢ φάσγανον κελαινόν, ἢ ταυροκτόνον
στερρὰν κύβηλιν, ἢ Φαλακραῖον κλάδον,
μαιμῶν κορέσσαι χεῖρα διψῶσαν φόνου.
Δῆμος δ' ἀνατεὶ τὸν κτανόντ' ἐπαινέσει,
τεθμῷ χαράξας τοὐπιλώβητον γένος.

De ces vers on peut déduire les faits suivants :

1) En punition du viol de Kassandre, les Locriens Ozoles sont condamnés à envoyer pendant mille ans des jeunes filles à l'Athéna d'Ilion pour être lapidées (le nombre des jeunes filles n'est pas précisé).

2) Ces jeunes filles sont désignées par le sort.

3) Débarquées près de l'Aianteion, elles doivent, pour gagner le sanctuaire, y aller de nuit et en se cachant.

4) Une fois qu'elles l'ont gagné, elles sont condamnées à y rester pour le balayer et l'arroser.

5) Quand elles s'y rendent, ou si elles en sortent, quiconque les rencontre a le droit de les tuer ; la loi d'Ilion prévoit ce meurtre, l'absout et en loue l'auteur comme d'une œuvre pie.

6) Quand elles meurent, de mort violente ou de mort naturelle, leur cadavre doit être brûlé sur un bûcher de bois stérile, au haut d'une butte proche de la mer nommée Traron, et leurs cendres jetées de là dans les flots.

De 6, on pourrait aussi conclure que l'une d'entre elles s'est précipitée d'elle-même à la mer du haut de cette butte. Nous reviendrons sur ce point important.

Passons aux scholies de Tzetzès qui sont le plus riche commentaire à ces vers. Elles paraissent empruntées à l'histoire de Timée de Tauroménion, qui écrivit à la fin du IV[e] siècle, et, peut-être, à un commentateur de Callimaque qui avait traité le sujet dans la première moitié du siècle suivant[1]. Les trois vers cités par Plutarque (*De sera num. vind.* 12) sont sans doute du poète de Cyrène ; ils montrent les Locriennes vieillissant sans manteau et les pieds nus à balayer le temple :

1) On sait, en effet, par une scholie, à l'*Il.* XIII, 66, que Callimaque avait traité le sujet sans ses *Aitia*. Je ne vois donc pas pourquoi supposer, avec Thraemer, que les vers seraient d'Euphorion ; d'après H. van Herwarden, ils remonteraient à l'*Ilioupersis* d'Arktinos. On sait que celui-ci paraît avoir été le premier poète à faire mention du sacrilège d'Ajax (et à montrer les Grecs sur le point de le lapider quand il se réfugie auprès de l'autel) qu'on trouve représenté à peu près à la même époque — milieu du VII[e] s. — sur le coffret de Kypsélos.

αἳ καὶ ἀναμπέχονοι γυμνοῖς ποσὶν ἠύτε δοῦλαι
ἠοῖαι σαίρεσκον Ἀθηναίης περὶ βῶμον,
νόσφι κρηδέμνοιο, καὶ εἰ βαρὺ γῆρας ἱκάνοι.

De ces scholies, on peut encore tirer les faits suivants :

7) Trois ans après que les Locriens sont revenus dans leur patrie, à la suite du naufrage d'Ajax, une peste et une disette les accablent. Apollon consulté leur prescrit d'envoyer pendant mille ans à Ilion deux jeunes filles pour apaiser Athéna.

8) Si les Troyens qui les attendaient en armes, les surprenaient et les tuaient, ou quand elles venaient à mourir, il fallait en envoyer aussitôt d'autres pour les remplacer.

9) Elles ne pouvaient sortir du sanctuaire ou passer devant l'image de la déesse que de nuit.

10) Elles vivaient la tête rase, les pieds nus, en chemise.

11) Les premières Locriennes envoyées s'appelaient Périboia et Kléopatra[1].

12) Elles devaient gagner le sanctuaire par des voies souterraines.

13) D'abord, ce furent des jeunes filles formées, ensuite des enfants d'un an avec leur nourrices.

14) Quand les mille ans furent écoulés, après la guerre Phocidienne, les Locriens mirent un terme à l'envoi des jeunes filles.

15) Suivant une autre tradition, les Locriens avaient interrompu l'envoi après que l'une des jeunes filles ayant été mise en pièces au Traron — ou s'étant précipitée de son sommet — ses os furent retrouvés et ensevelis. Les Locriens prétendirent alors que les mille ans étaient accomplis. Bientôt pourtant, une nouvelle disette éclatant, ils recommencèrent à envoyer un tribut, non pas de deux vierges, mais d'une. C'est évidemment à ce cas que pensait Lycophron

1) Les termes des scholies dont nous tirons 10 et 11 se retrouvent presque textuellement dans l'*Epitome vaticana* d'Apollodoros (23, 7 Wagner) ; on attribue cet Epitome à Tzetzès.

quand il fait prédire par Kassandre « celle qui se précipitera du haut de la butte Trarienne ».

Dans le passage où il rapporte les vers de Callimaque dont paraissent s'inspirer Lycophron et son commentateur, Plutarque ajoute que cet envoi des jeunes Locriennes s'arrêta peu de temps après avoir commencé. Peut-être veut-il ainsi concilier la tradition que l'on vient de voir — tradition adoucie que Timée avait fait entrer dans la *vulgate* historique — avec celle que nous allons trouver chez Polybe, l'adversaire de Timée.

Ce débat paraît avoir eu pour point de départ la présence, chez les Locriens d'Italie, de vestiges d'institutions matriarcales. Nous ne savons si elles allaient jusqu'à faire porter au fils le nom de la mère, mais, quand les Locriens parlaient de leurs ancêtres, ils désignaient ceux de la lignée maternelle. Pour expliquer cette coutume, contraire à celle de la Grèce, les Grecs avaient, suivant leur habitude, recours à un récit pseudo-historique.

En se référant à la *Constitution des Locriens* d'Aristote et, semble-t-il, à ce qu'il avait entendu dire à Locres, Polybe soutient que Locres Epizéphyrienne avait été fondée par des esclaves Locriens qui, pendant que leurs maîtres aidaient les Lacédémoniens contre les Messéniens, s'étaient unis à leurs maîtresses ; au retour de leurs maîtres, ils avaient dû fuir avec elles [1]. Celles-ci avaient sur eux la supériorité de la naissance et quelques-unes même appartenaient aux cent familles nobles « choisies par les Locriens antérieurement au départ de la colonie, familles parmi lesquelles les Locriens, conformément à l'oracle, tiraient au sort les jeunes filles à envoyer à Ilion » [2]. C'est pour ces raisons que les Locriens Epizéphyriens auraient donné le pas au sang maternel.

1) Polybe, XII, 5 ; Athénée, VI, 264, 272 (d'où l'on a tiré les fr. 67, 68 et 70 de Timée dans les *Fragm. Hist. Gr.* et le fr. 547 d'Aristote, éd. Rose).

2) Polybe, XII, 5, 6 : Ταύτας δ' εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελθεῖν, ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλησομένας παρθένους εἰς Ἴλιον.

A ces dires d'Aristote, Timée (autant qu'on peut s'en rendre compte à travers la critique partiale de Polybe) avait fait deux objections :

1° La descendance utérine existait de longue date chez les Locriens de Grèce qui lui avaient montré des documents l'attestant[1] ; donc il n'était pas nécessaire de recourir, pour expliquer sa présence chez les Locriens d'Italie, à une histoire manifestement inspirée de celle des Parthéniens, fondateurs de Tarente.

2° Même chez les Locriens de Grèce, cet usage ne pouvait s'expliquer comme une compensation accordée « aux cent familles » pour le tribut des vierges. En effet, ce tribut n'aurait commencé qu'à la fin du VIIe siècle, après la conquête perse, alors que la fondation de Locres Épizéphyrienne remontait à la fin du VIIIe.

Ce dernier point soulève deux questions sur lesquelles les anciens n'étaient pas parvenus à se mettre d'accord. Pour pouvoir rattacher la descendance utérine constatée à Locres d'Italie au tribut des Vierges, il fallait : 1° que ce tribut eût commencé antérieurement au VIIIe siècle ; 2° que les Locriens d'Italie soient une colonie de la Locride Opuntienne, chez qui il était notoire que le tribut était levé. Voyons ce que la tradition nous apprend sur ces deux questions :

1) Sur la première question, on apprend par le Pseudo-Skymnos que, dès son temps (IIIe siècle) les historiens se partageaient[2]. Par Strabon, on sait qu'Ephore était un de ceux qui s'étaient déclarés en faveur des Opuntiens tandis que Strabon lui-même soutient la cause des Ozoles, d'accord, semble-t-il, avec Aristote et Polybe[3] ; il est probable que

1) Cf. Polybe, XII, 9. Faut-il rappeler que Timée de Tauroménion a écrit vers 315 à Athènes une histoire de Sicile et de Grande Grèce des origines à Agathocle ?

2) V. 316 — 7 :

Εἰσὶν δ' ἄποικοι τῶν Ὀπουντίων Λοκρῶν
ἔνιοι δὲ Λοκρῶν φασὶ τῶν ἐν Ὀζόλαις

3) Strabon, VI, 259

Timée était du même avis, sans quoi Polybe n'eût pas manqué d'indiquer leur dissentiment. Les historiens modernes ont suggéré des arguments en faveur de l'une et de l'autre origine[1]. En faveur de l'origine Ozole, on fait observer que l'oikiste de Locres, Euanthès, devait sans doute son nom à la ville Ozole de Oiantheia (Euantheia) et que les Epizéphyriens plaçaient leurs ex-voto à Olympie dans le trésor des Sicyoniens, ce que faisaient aussi les Ozoles de Myonia; enfin que le culte des Dioscures qu'on retrouve à Locres peut dériver de celui des Anaktes qu'on connaît chez les Ozoles d'Amphissa.

En faveur de l'origine opuntienne, on peut faire valoir quatre rapprochements. Locres était gouvernée comme Opous par un conseil des Mille; le principal temple de Locres était consacré à Perséphone[2] qui semble avoir été aussi la plus importante divinité des Opuntiens; la présence à Locres de représentants des « cent familles »; enfin, le fait qu'Ajax, le héros de Naryx, passait pour protéger au combat les Locriens d'Italie. Je n'insiste pas sur le nom de Narykéens que Virgile donne aux Locriens d'Italie[3] ni sur l'affirmation de Solin: *a Naryciis Locros*[4]; ce sont évidemment là des échos de la croyance en l'origine Opuntienne de Locres.

1) Notamment Busolt, *Griech. Gesch.*, I, p. 403 n. 4 et Pais, *Storia della Sicilia e Magna Grecia*, I, p. 206, n. 3. J'ai essayé de dégager leurs arguments présentés assez confusément et j'ajoute l'argument de l'assemblée des Mille (Cf. *Recueil des Inscr. juridiques*, I, p. 186). L'historien allemand et l'historien italien penchent tous deux en faveur de l'origine Ozole.

2) Les récentes fouilles d'Orsis (*Supplemento* aux *Notizie de Scavi* de 1912) ont achevé de faire connaître trois temples à Locres : 1° Un grand temple dorien périptère, dit *Marafioti* du nom du propriétaire de son emplacement, peut être celui de Déméter ; 2° Un petit temple de Perséphone qui semble avoir été le plus riche en ex-voto (voir, sur les *pinakes* votives Oldfather, *Philologus* 1910, p. 114 ; sur les antéfixes avec tête de Koré kératophore, p. 40, n. 1) ; 3° Un petit temple d'Athéna sur l'Acropole (figurines votives de la déesse convenant au VI[e] siècle).

3) Virgile, *Aen.*, III, 399 : *hic et Narycii posuerunt moenia Locri*.

4) Solin, II, 10 M.

Des trois observations présentées en faveur des Ozoliens, aucune n'a grande valeur : le rapprochement entre Euanthès et Oiantheia ne s'impose pas, et Euanthès, « l'homme à la belle fleur », peut avoir été un personnage du cycle de Perséphone[1] : pour les Dioscures de Locres, nous verrons plus loin le récit qui les montre précisément amenés en un lectisterne solennel, de Sparte à Locres à la veille de la bataille de la Sagra ; enfin, les relations commerciales avec Sicyone, communes aux Locriens de Myonia et aux Locriens d'Italie, suffisent à expliquer qu'ils avaient placé dans le trésor sicyonien leurs ex-voto à Olympie, surtout en l'absence d'un trésor propre à l'une ou l'autre des deux Locrides de Grèce.

Les rapprochements fournis par les Opuntiens sont autrement caractéristiques ; cependant, ils ne me paraissent pas décisifs. Nous n'avons pas assez de documents provenant de la Locride Ozole pour affirmer qu'elle n'a connu ni le Conseil des Mille, ni le culte de Perséphone ; et, si Naryka est certainement la patrie d'Ajax, nous verrons qu'en tant qu'Oïléide il a dû être en rapport avec l'Athéna Ilias de Physkos. Enfin, il faut tenir compte des arguments qui avaient décidé en faveur des Ozoles des érudits aussi avisés que Timée et que Polybe, Aristote et Strabon. Sans doute, de ces arguments, le seul que nous connaissions nous paraît sans valeur. Mais, s'il est évident que la cause de l'envoi de la colonie de Locres n'est pas cette infidélité des femmes Ozoles, où Timée voyait avec raison une invention étiologique, il n'est pas moins manifeste que, si des Locriens ont dû être tentés d'envoyer une colonie au delà de l'Adriatique, ce sont bien plutôt les Locriens du golfe de Corinthe que ceux du canal d'Eubée. Ils ne faisaient que suivre l'exemple des Achéens de la côte sud du golfe. Nous conclurons donc provisoirement que, si le gros de la colonie a dû être fourni par les Opuntiens et si, notamment, des membres des « cent familles » y ont pris part, ils n'ont pu partir qu'avec le concours des

1) On pourrait le reconnaître sur certains des *pinakes* votifs trouvés à Locres qui en rappellent d'autres que j'ai recueillis à Lato (Crète).

Locriens Ozoles qui ont dû ajouter au moins une poignée des leurs aux émigrants.

2) Pour la date où a commencé l'envoi des vierges locriennes, nous ne pouvons qu'indiquer encore ici les deux opinions dont Strabon a conservé l'écho[1]. *a*) D'une part, la tradition des Iliens et Hellanikos de Mitylène, l'historien du v<sup>e</sup> siècle : d'après eux, Ilion n'avait pas été complètement détruite et l'envoi avait été commencé aussitôt après la peste qui vint dévaster la Locride à la suite de la mort sacrilège d'Ajax. *b*) D'autre part, deux historiens locaux du II<sup>e</sup> siècle, Démétrios de Skepsis et Hestiaia d'Alexandria Troas : d'après leur opinion, à laquelle Strabon se rallie, ce n'est qu'après la conquête perse que le tribut aurait commencé[2]. Nous trouverons par la suite tant de raisons de croire à l'ancienneté du rite qu'il est inutile de discuter cette théorie. Observons seulement qu'elle est due à des historiens de villes rivales d'Ilion qui, jalouses des privilèges que lui conféraient les Romains, contestaient et qu'elle occupât l'emplacement de l'ancienne Troie et que sa propre fondation fût antérieure au VI<sup>e</sup> siècle.

Nous n'avons plus qu'à noter les témoignages d'époque impériale sur le tribut de Locriennes, ceux d'Elien, de Plutarque, de Jamblique et de Servius.

Plutarque atteste que l'usage du tribut avait cessé « il n'y a pas longtemps » : οὐ πολὺς χρόνος ἀφ' οὗ Λοκροὶ πέμποντες πέπαυνται τὰς παρθένους (*De sera num. vind.* c. 12). On verra que cette cessation concorde peut-être avec la prise d'Ilion par Fimbria. Il est, d'ailleurs, possible qu'il faille comprendre : « l'envoi des vierges a cessé peu de temps après avoir été institué. »

Ce qu'Elien (*Var. hist. fragm.* 47) rapporte de l'oracle est

1) Strabon, XIII, 1, 40.

2) Peut-être l'une d'entre les sources de Strabon remontait-elle à la conquête lydienne pour l'origine du tribut ; comme celle-ci pouvait être placée au VIII<sup>e</sup> siècle, cette théorie se fût conciliée avec la présence à Locres des représentants des « cent familles ». C'est ce que l'on peut induire de ce passage de Strabon, XIII, 1, 42 : ἐπὶ τῶν Λυδῶν ἡ νῦν ἐκτίσθη κατοικία καὶ τὸ ἱερὸν (de Troie). Cf. p. 23, n. 2

en opposition avec ce qu'en dit Tzetzès : les deux vierges doivent être envoyées chaque année (ἀνὰ πᾶν ἔτος) et cela sans limite de temps. Comme les Locriens ne remplacent pas les premières femmes envoyées, elles mettent au jour des monstres et des infirmes. Les Locriens retournent à Delphes : le dieu leur reproche leur manquement à ses ordres. Ils s'adressent alors au roi Antigonos[1] pour savoir quelle ville aurait à fournir les jeunes filles. Il leur prescrit de les choisir par le sort dans toutes leurs cités.

Il ne faut pas oublier que ce passage d'Élien est un fragment mutilé[2]. Aussi n'est-il pas certain que, dès le début, les Locriens aient laissé vieillir les hiérodules : je croirais volontiers que ce passage ne s'applique qu'aux dernières hiérodules, celles qui, par punition, mirent au monde des monstres.

Lycophron et Tzetzès parlent du tirage au sort des deux jeunes filles. Polybe — sans mentionner leur nombre — précise que le tirage au sort se fait sur cent familles nobles.

Servius, sur la foi d'Annæus Placidus (écrivain inconnu par ailleurs), nous parle d'*une* fille prélevée annuellement sur la tribu d'Ajax et parle de *sacrifice* non d'hiérodoulie : *Minerva... postea per oraculum de ejus regno quotannis unam nobilem puellam jusserit Ilium sibi ad sacrificium mitti et quod est amplius, de ea tribu, de qua Ajax fuerat* (*ad Aen.* I, 41).

Il n'y a pas, nécessairement, antinomie entre les deux affirmations : on peut les concilier en supposant que ce sont

1) On hésite pour l'identification de cet *Antigonos* entre les trois rois de Macédoine de ce nom. Une considération me semble permettre de se décider : pour que le système nouveau soit accepté par Ilion, il faut que ce roi y ait été aussi puissant qu'en Locride. Cette coïncidence n'existe guère que pour Antigonos I, dans la période 305-302, à la veille de sa défaite d'Ipsos.

2) Plus exactement, il a été reconstitué par Hercher dans son éd. à l'aide d'un certain nombre de gloses de Suidas. Je crois qu'Élien a dû, directement ou indirectement, puiser chez Démétrios de Skepsis qui, comme son aîné Polémon d'Ilion, a fait une large place dans ses *Troika* aux actes des souverains hellénistiques. Vuertheim, *De Ajace*, p. 111, a remarqué qu'un des fr. d'Élien reproduisait le texte même de l'oracle en trimètres iambiques.

ces 100 familles qui constituent précisément la tribu des *Aianteioi* ou bien que les deux organisations se sont succédé.

En tout cas, on ne saurait rendre plus exactement l'*Aianteioi* de notre inscription que par *de ea tribu de qua Ajax fuerat*. C'est à croire que la source de Servius connaissait la convention.

*
* *

Essayons de résumer les différences que nous avons pu constater entre les dires des auteurs. Une remarque préalable s'impose : Hellanikos et Aineias le Tacticien écrivaient quand le rite était encore en vigueur ; Timée après son interruption ; Callimaque après la reprise organisée par Antigonos I ainsi que Lycophron ; Polybe, Démétrios de Sképsis (d'où Strabon et Elien) après la reprise qu'institue notre inscription. Cette simple constatation suffit à expliquer en partie pourquoi nos textes nous mettent en présence de traditions divergentes. Voici les principales divergences :

Hellanikos, Timée et les deux poètes du IIIe siècle, s'appuyant sur la tradition ilienne, acceptent la période millénaire qui implique la continuité de l'occupation de Troie ; ils placent l'interruption du rite après la guerre phocidienne, mais ils ne paraissent pas l'attribuer à la destruction de Naryka (ce qu'implique le passage d'Elien) : ils semblent indiquer que lorsqu'une jeune Locrienne, s'étant précipitée elle-même du haut du Traron, put être ensevelie par les siens, une prophétie s'accomplit par là qui autorisa à mettre un terme à l'envoi.

Selon Démétrios (Strabon), l'envoi n'aurait commencé qu'après la conquête perse. Pour Polybe, d'accord avec la tradition de Locres et avec Aristote, il avait lieu dès le VIIe siècle, et le choix des jeunes filles, dès lors, portait sur cent maisons nobles ; Lycophron paraît se reporter à la fois au système ancien — choix parmi les descendants d'Ajax — et à celui que le roi Antigonos aurait autorisé : choix parmi toutes les villes locriennes.

Pour expliquer la reprise de l'envoi après nouvelle consultation de l'oracle, Tzetzès invoque une disette qui aurait accablé les Locriens — répétition partielle de la raison première de l'envoi qui serait disette et peste. Selon Élien, il n'y aurait pas eu interruption totale; mais le dieu aurait marqué sa colère parce qu'on laissait vieillir sur place les hiérodules au lieu de les remplacer annuellement; il aurait manifesté cette colère en leur faisant mettre au monde des monstres.

A cette tradition de la divinité irritée, parce qu'on la trompait en ne renouvelant pas ses vierges, s'oppose celle, qui n'est qu'indiquée par Tzetzès, selon laquelle la tromperie aurait consisté à lui envoyer des enfants en bas âge [1].

Quelque diverses que soient ces traditions, je ne les crois pas inconciliables. Il n'en est aucune qu'on ait le droit de repousser plus qu'une autre. N'est-il pas d'ailleurs naturel qu'un rite dont l'origine se perdait dans la nuit des temps et qui n'avait pas cessé d'être observé à la fin du IIIe siècle, ait subi des modifications pendant un pareil laps de siècles? Chaque tradition ne se rapporte-t-elle pas à un moment d'une longue évolution dont on pourrait reconstituer ainsi les grandes phases?

I. — Trois ans après leur retour de Troie, pour se délivrer de la peste et de la disette qui les accablaient — quoi de plus naturel après dix ans de guerres lointaines? — les Locriens avaient commencé par envoyer annuellement à Ilion une jeune fille qui était lapidée par les Iliens; cette

1) Vurtheim, *De Ajace*, p. 106, a supposé (ce que paraît admettre Wilhelm, p. 186) que la singulière mention qu'on trouve chez Tzetzès — βρέφη ἐνιαύσια μετὰ τῶν τροφῶν αὐτῶν ἔπεμπον οἱ Λοκροί — venait de la mécompréhension d'un texte — sans doute de Callimaque — parlant de παρθένους ἐνιαυσίας (Tzetzes, ad v. 1141). Ce qui voulait dire « pour un an » aurait été pris dans le sens « âgé d'un an ». Je me rallie volontiers à cette manière de voir avec cette différence que je crois cette confusion volontaire. C'est bien une de ces subtilités comme les Grecs en mettaient souvent dans l'interprétation des oracles. On profitait de l'ambiguïté voulue de la réponse du dieu pour le tromper dans l'esprit tout en semblant respecter la lettre.

jeune fille était prise dans le clan des descendants d'Ajax[1].

II. — Après une interruption, peut-être causée par les invasions des Trères et des Cimmériens, une peste sévissant en Locride obligea à reprendre le tribut. En retour de l'envoi de deux jeunes filles au lieu d'une, l'usage fut adouci ; la servitude dans le sanctuaire remplaça l'immolation sur l'autel. Il fut désormais convenu que, si les Locriennes parvenaient à gagner le temple sans avoir été surprises par les Troyens qui veillaient en armes à toutes les issues de la ville, elles auraient la vie sauve ; mais elles devaient la passer à balayer et arroser le temple, en chemise, tête rase, pieds nus, soit en tenue d'esclaves. Elles devaient aussi éviter de se faire voir de l'idole et, si elles sortaient du temple, elles pouvaient être mises à mort : qu'elles fussent mortes ainsi de mort violente ou de mort naturelle, leurs cadavres devaient être brûlés sur un bûcher de bois sauvages au haut du promontoire Traron d'où leurs cendres étaient jetées à la mer. En fait, pour éviter qu'elles ne soient surprises à leur arrivée, elles étaient accompagnées de Locriens qui connaissaient l'entrée du passage souterrain pratiqué dans la « tour du temple ». Comme il débouchait sur le parvis même du sanctuaire, les Iliens ne pouvaient en garder l'issue en armes — c'eût été un sacrilège — et les Locriennes gagnaient par là le temple, de nuit, en sécurité ; c'est peut-être pour éviter qu'en puisant de l'eau elles ne fussent aperçues de l'idole animée du courroux de la déesse, que ce puits fut couvert d'une sorte de lanterneau ne restant accessible que par un passage souterrain[2]. La descendance directe d'Ajax s'étant épuisée,

1) Pour cette phase primitive, on ne peut alléguer qu'un texte, celui de Servius : *quotannis unam nobilem puellam ad sacrificium* (cf. p. 24) ; mais la vraisemblance amène à la supposer telle. La pseudo-lapidation ne peut être qu'un reste de la lapidation réelle et, pour expliquer la dualité des victimes locriennes — alors qu'il n'y avait eu de tuée que la seule Kassandre —, il faut imaginer que cette dualité a été comme une compensation quand le rite a été adouci. Wilhelm, p. 186, a voulu expliquer cette gémination par le principe du *duo pro uno* qu'on trouve appliqué dans quelques rites sacrificiels.

2) Cette ingénieuse explication des particularités que les fouilles de Schlie-

— ou les *Aianteioi* refusant de supporter seuls désormais ce douloureux tribut, — il fallut choisir cent familles nobles parmi lesquelles les jeunes filles étaient tirées au sort. Chaque fois que l'une mourait, on devait la remplacer. Mais un oracle avait cours qui annonçait que la déesse serait satisfaite le jour où l'une des jeunes filles se précipiterait d'elle-même du haut du Traron en victime expiatoire (v. 700)[1].

III. — C'est ce qui se produisit et l'envoi des jeunes filles fut suspendu jusqu'à la conquête perse[2]. Comme une disette terrible désolait alors les Locriens, ils s'adressèrent à Delphes qui leur enjoignit de reprendre l'expiation ; elle devait durer

mann ont révélées à cet endroit est due à Brueckner (*Troja und Ilion*, p. 554 et suiv.), et elle a été reprise par W. Leaf, *op. cit.*, p. 128 et 144. Ces particularités se rencontrant dans la ville de Troie dite VII, — celle qui a suivi la cité mycénienne détruite par le feu — il en résulterait que le rite remonte sous cette forme aux environs de l'an 1000.

1) D'après une hypothèse de Leaf que j'ai peine à accepter (v. p. 36, n. 3), il faudrait placer le terme de cette phase lors de l'invasion des Trères qui se place v. 700. Je crois, au contraire, en raison du rôle du Traron, qu'elle présuppose l'invasion des Trères. C'est précisément, selon moi, cette invasion qui aurait marqué le terme de la ville VII. Quand la ville éolienne (VIII) fut construite sur ses ruines vers 700, le puits et son accès souterrain étaient bouchés. C'est alors que fut édifié le bastion avec l'escalier pratiqué dans son épaisseur pour mener à une source qui, auparavant hors les murs, était maintenant couverte par ce bastion. La date ainsi obtenue pour le début de la phase II cadre avec ce qui résulte du texte de Polybe : pour qu'à la fondation de Locres Epizéphyrienne (vers 600) — non vers 700 comme écrit Leaf — les 100 familles les plus nobles aient été caractérisées par l'envoi de leurs filles à Ilios, il faut que cet usage ait duré depuis au moins un siècle sous sa forme II.

2) Peut-être une cause accessoire de cette suspension est-elle que Troie peut avoir été détruite par les Trères. C'est ce qu'a supposé Doerpfeld quand il a été amené, par d'autres considérations à admettre que la ville, VII, 2 a été détruite vers 700 et H. Schmidt voudrait rapporter aux Trères la présence dans cette couche d'un tesson qui rappelle la céramique de l'âge du bronze hongrois (*Troja und Ilion*, p. 201 et 594). La ville VIII aurait en ce cas été construite au VIIe siècle, lors de l'apogée de l'empire lydien ; c'est à elle, on le sait, que Démétrios de Skepsis rapporte la fondation du sanctuaire d'Athéna et il devait être déjà en grande estime au début du Ve siècle puisque Xerxès crut devoir aller y sacrifier. Si le temple avait donc été relevé, il n'en était sans doute pas de même des remparts. C'est au VIe siècle que les fondateurs de Sigeion et d'Achilleion se servaient de ses pierres pour enclore leurs villes. Ilion ne releva ses murs qu'au IIe siècle av. J.-C.

mille ans à compter du crime. Mais, par un nouvel adoucissement, l'envoi devint annuel. Dès qu'une nouvelle paire de jeunes filles était arrivée, la précédente était rendue aux Locriens. Pour leur introduction dans le temple, un cérémonial semblable resta en usage, les Iliens gardant en armes toutes les issues, sauf celle du « bastion de l'eau » qui donnait directement sur le temple ; mais le cérémonial belliqueux tendit de plus en plus à n'être qu'un simulacre. Quant aux jeunes filles, elles n'étaient plus choisies parmi les cent familles, que des fondations coloniales comme celle de Locres Epizéphyrienne avaient dispersées, mais parmi les *Aianteioi*, non plus descendants directs d'Ajax, mais groupe de familles qui se prétendaient issues du héros et qui vivaient à Naryka, la patrie d'Ajax, dans des conditions qui en faisaient des *parias* (fin du VI[e] siècle).

IV. — La destruction de Naryka en 352 et la dispersion des *Aianteioi* qui s'en suivit, mirent d'elles-mêmes un terme à l'envoi des hiérodules. Pour en sanctionner l'arrêt, on répandit un calcul suivant lequel venaient de s'accomplir les mille ans que l'expiation devait durer à compter du sacrilège d'Ajax[1].

V. — Un demi-siècle ne s'était pas écoulé qu'une catastrophe — disette ou peste[2] — amena l'oracle de Delphes à

1) On a vu que ce calcul nous était précisément connu par Timée. Or, on sait par ailleurs qu'il plaçait la prise de Troie en 1346 ; donc, en 352, on était bien près du millénaire. Ce calcul était fondé sur une flatterie à l'adresse d'Alexandre. Comme Hérodote déjà voyait dans les guerres médiques la revanche des Asiatiques pour la ruine de Troie, on voulut montrer dans la conquête d'Alexandre l'expiration de la période millénaire de luttes douloureuses pour la Grèce dont les sacrilèges commis lors de la prise de Troie auraient été la cause ; en allant sacrifier à Ilion, Alexandre effaçait définitivement tout souvenir et de ces sacrilèges et du sacrifice qu'y avait fait Xerxès, et ces succès montraient assez que la déesse avait désormais pardonné aux Grecs (Cf. Timée, *F. H. G.*, I, LVI *b* ; Lycophron, v. 1369 et 1439).

2) On pourrait penser aussi à un de ses tremblements de terre si fréquents dans la côte locrienne du canal d'Eubée. Un cataclysme aussi terrible que celui qui, en 426, ruina Phalara, Skarpheia, Thronion, Alopé, Kynos, Opous, a dû être interprété comme un châtiment envoyé par les dieux (Cf. Neumann et Partsch, *Physikalische Geogr. von Griechenland*, p. 321).

prescrire aux Locriens de reprendre l'envoi interrompu. Mais Naryka n'existait plus et les *Aianteioi* étaient dispersés. On s'adressa à Antigonos I, tout-puissant alors en Troade comme en Locride. Il prescrivit de choisir les hiérodules parmi toutes les villes locriennes. C'est sans doute aussi alors qu'on eut l'idée, en jouant sur les παρθένοι ἐνιαύσιοι que réclamait l'oracle, d'envoyer « deux filles d'un an » au lieu de deux « vierges pour un an », et de les laisser vieillir dans le sanctuaire (v. 304).

VI. — Mais la divinité n'admit pas le subterfuge. Quand les Locriennes de 304 eurent atteint près de 70 ans, et qu'on ne les remplaçait toujours pas, les Iliens répandirent le bruit qu'elles avaient mis au monde des monstres[1]. C'était à la fois une souillure pour le temple et une marque du courroux divin. L'oracle fut sans doute consulté de nouveau et prononça que la déesse réclamait deux vierges de la race d'Ajax et qu'elles ne devaient rester dans son sanctuaire que tant que durerait la fleur de leur jeunesse. C'est alors que les Locriens durent accorder les privilèges que l'on a vu aux Aianteiens, réinstallés dans Naryka reconstruite, indemniser les parents des jeunes filles et constituer à celles-ci une sorte de dot. Je verrais dans les *Iassioi* et les *Périkymasioi* qui ont signé la nouvelle convention les membres de deux clans ou tribus soit des Aianteiens, soit, plutôt, des Narykaiens. Peut-être deux autres de leurs subdivisions nous sont-elles connues. En effet, si l'on voit dans les Perkothariens et les Mysachéens de la loi opuntienne organisant la colonie de Naupacte, les « Purificateurs » (Περκοθαριᾶς de περί autour et de καθαρός pure) et les « Expiateurs » (Μυσαχέες de μύσος ἀκέσασθαι)[2],

1) Si je place ici ce prodige, c'est qu'il me paraît d'une part bien caractéristique de l'époque où il se trouve ainsi situé, et que, d'autre part, on a précisément, vers 230, eu le temps de voir arriver à la vieillesse les bébés d'un an de 305.

2) Wilhelm, p. 241, y voit les citoyens de deux villes locriennes et rapproche de Ἰάσσιοι les Ἥσσιοι que Thucydide, III, 101, nomme en Locride Ozole et les Περικυμάσιοι de la ville de Kymé Phrikônis d'Eolide dont une tradition fait une colonie locrienne. Mais, alors que nous connaissons près de vingt cités lo-

il est bien tentant de les mettre en rapport avec nos *Aianteioi*[1]. On y est porté par ce qui en est dit dans cette loi — à savoir qu'il faut une décision spéciale pour les autoriser a prendre part à la colonie; une situation aussi exceptionnelle pourrait s'accorder avec cette hypothèse[2].

Quoi qu'il en soit, le rite a dû disparaître pour toujours après la ruine d'Ilion par Fimbria (89)[3]. En effet, il était encore en vigueur — sous cette dernière forme que nous a révélée l'inscription — lorsque Lycophron, Polybe et Démétrios de Skepsis écrivaient au IIIe et dans la première moitié du IIe siècle : il n'était plus qu'un souvenir au temps de Strabon[4].

Je ne me dissimule pas ce qu'a d'hypothétique la reconstitution qu'on vient d'esquisser. Mais je ne crois pas qu'on en puisse proposer qui concilie davantage tous les textes que nous avons analysés et qui présente une suite plus satisfaisante, ni qui s'accorde mieux avec le caractère primitif de ce rite tel que nous allons le déterminer.

criennes, ne serait-il pas étrange que l'inscription n'ait gardé mention que de deux villes inconnues (l'une est même supposée pour les les besoins de l'hypothèse) ? Et n'est-il pas naturel que les délégués des tribus de Naryka — peut-être les membres du conseil — aient apposé leurs signatures à cet acte qui, de cité maudite, faisait de Naryka comme une cité sainte?

1) On peut, d'ailleurs, y voir aussi des Locriens de condition inférieure, peut-être, à la façon des Périèques de Laconie, des restes de la population conquise. C'est ce que font les auteurs du *Recueil des Inscr. juridiques*, I, p. 191. Ils placent l'inscription vers 470.

2) Dans l'hypothèse de M. Wilhelm, je ne vois ni comment faire tenir les 50 noms sur les deux tranches puisque l'une, presque complète, n'en contient que 18, ni comment expliquer ce chiffre puisqu'il y avait au moins une dizaine de villes locriennes ; au contraire, ce chiffre de 50 s'expliquerait aisément en supposant 5 tribus avec 9 délégués chaque (45) et chacune leur prytane. Les 5 tribus de Naryka ne seraient-elles pas précisément les Iassioi, Perykymasioi, Perkothariès, Mysacheis, Aianteioi ?

3) On a pu s'appuyer sur un nouveau comput des mille ans, un de ceux qui rajeunissaient la Guerre de Troie, comme celui d'Eratosthène la plaçant en 1184-74.

4) Strabon ne dit pas explicitement qu'on avait cessé ce tribut qui, d'après lui, n'aurait commencé que Περσῶν ἤδη κρατούντων (XIII, 1, 40). Mais la façon dont il en parle indique clairement que le rite ne s'accomplissait plus de son temps.

*
* *

Nous avons tenté de retracer l'évolution de ce rite singulier. Quel qu'en soit le détail, son antiquité ne paraît plus contestable. Nous pouvons donc maintenant chercher à en déterminer l'origine. Quelle était la raison d'être de l'envoi des jeunes Locriennes ? Quels sont les éléments de ce rite ? D'où, pourquoi et comment sont-ils venus s'agréger ?

Pour mener à bien une enquête aussi délicate, il faut commencer par dégager, des récits que nous avons analysés, les éléments rituels que ces récits ont pour but d'expliquer.

La donnée primitive paraît se réduire à ceci : chaque année, les habitants d'Ilion poursuivent en armes une ou deux vierges et finissent par les lapider ; une fois tuées, leurs cadavres sont brûlés sur un bûcher de bois stériles, puis les cendres jetées aux flots.

La poursuite des vierges aboutissant à leur mort est un thème si fréquent dans les légendes grecques qu'il doit remonter à un rite primitif. Or, celui qui poursuit est généralement un dieu, un roi, rejeton du dieu, ou un prêtre, son représentant. Le rite paraît donc être, essentiellement, un rite d'*hiérogamie*[1].

Nous n'hésitons pas à parler d'*hiérogamie*, bien qu'on ait remarqué que, seul, Lycophron paraisse admettre qu'Ajax a

1) Dans la plupart des légendes sous leur forme actuelle la mort, généralement suivie de divinisation ou de métamorphose, est représentée comme volontaire : la vierge a préféré la mort au déshonneur ou n'a pas voulu survivre à son déshonneur. Mais ce sont là évidemment des embellissements moralisateurs dus à une civilisation plus avancée que celle où l'on offrait des vierges aux divinités redoutables. On remarquera que la plupart des vierges qui se jettent (ou sont jetées) à la mer appartiennent au monde préhellénique : Kapheira, une sœur des Kabires, à Rhodes ; Hémithéa en Carie et à Ténédos ; Kalloné, fille de Smintheus, à Lesbos ; Thénneira, mère du Lélège Trambélos, à Milet ; Breitomartis-Diktynna en Crète, etc. Quant aux métamorphoses en plantes ou en animaux il n'y a plus à prouver aujourd'hui qu'elles remontent à l'époque de la phyto- et de la zoolâtrie.

épousé Kassandre de force après l'avoir arrachée de l'autel[1]. D'ailleurs, on se rappelle que dans la convention, les Aianteiens, ne doivent pas être molestés « pour le sang versé » ἐφ' αἵματι. Qu'est-ce à dire, sinon que la légende primitive, conservée religieusement en Locride, montrait Kassandre tuée par Ajax tandis qu'elle se débattait contre lui ? Sa mort violente a plus tard été transférée à Mycènes aux côtés d'Agamemnon ; c'est dans le temple même de la déesse, en se défendant encore contre la brutale ardeur d'Ajax, qu'elle devait périr à l'origine, maculant l'idole de son sang. Mais, si la réserve littéraire des Grecs a éliminé le viol comme le meurtre pour ne laisser que la violence, ce serait méconnaître l'esprit de ces époques primitives que de contester dans quel but tant de dieux ou de héros des plus vieilles légendes de la Grèce poursuivent des vierges. Derrière la plupart des histoires d'amour des *Métamorphoses*, on pourrait retrouver un rite d'hiérogamie.

De pareils rites remontent en pleine période préhellénique. Pour s'en convaincre, il suffit, d'une part, de rappeler combien ils apparaissent nombreux dans les légendes crétoises : Minos poursuivant Britomartis, Pasiphaé s'unissant au taureau, Europe enlevée par lui, les jeunes filles athéniennes livrées au Minotaure. D'autre part, on ne saurait voir un hasard dans le rôle que, en ces poursuites amoureuses, joue à l'ordinaire une métamorphose en arbre ou en animal. Elle s'y présente généralement sous un double aspect : tantôt, le dieu qui poursuit cherche, sous cette forme, à approcher plus aisément celle qu'il aime ; tantôt, c'est la déesse aimée qui prend cette forme pour échapper au dieu qui la poursuit. Qu'indiquent en réalité les métamorphoses que les poètes interprétaient ainsi ? Que la légende qui faisait connaître cette poursuite amoureuse remonte à l'époque où les dieux étaient encore mal dégagés de leurs origines animales ou végétales.

1) Outre le texte cité p. 15, voir la scholie qui parle nettement de l'[illegible] d'Ajax. On peut trouver une allusion au viol chez Euripide, *Troyennes*, v. 70 et 170.

Retenons donc que nous nous trouvons en présence d'un *rite d'hiérogamie d'origine apparemment préhellénique.*

Qu'on n'objecte pas sa longue durée : n'en est-il pas ainsi du rite qui rappelle le plus celui d'Ilion ? Encore au temps de Plutarque, aux *Agrionia* d'Orchomène, le prêtre de Dionysos, à la tête des hommes dits *Psoloeis*, conduisait, glaive en main, la chasse nocturne de certaines femmes de la race de Minyas, dite *Aioleis* ou *Oloeis* ; il arriva même qu'il en tua une, suivant le rite immémorial qui, comme les noms l'indiquent, devait remonter aux Minyens[1].

Qu'est-ce, en réalité, qu'une hiérogamie ? Un rite destiné à perpétuer le souvenir — et à renouveler l'efficacité — d'une union entre un dieu et une déesse : c'est donc, essentiellement, un *rite de fécondité.* Sans doute, rien ne permet de croire que les Troyens pouvaient agir avec les Locriennes comme Ajax avait agi envers Kassandre ; rien n'indique non plus que nos hiérodules fussent obligées au temple d'Athéna, comme en tant d'autres temples des grandes divinités féminines de l'Asie, à livrer leur chasteté[2]. Mais ne suffit-il pas qu'elles aient dû être vierges pour permettre de considérer notre hiérodulie comme un succédané d'une hiérogamie ? On ne saurait en effet soutenir qu'elles devaient être vierges parce qu'Athéna était vierge ; on verra que le nom d'Athéna a été donné, à Ilion, par les Eoliens à la forme de la *Mater Idaea* qu'y vénéraient leurs prédécesseurs. Déesse de la fécondité s'il en fut, la Grande Mère anatolienne réclame le tribut de leur sexe à ceux qui se consacrent à elle, hommes ou femmes. Elle est censée recevoir, sur sa haute *pastas*, celui des hommes ; bientôt celui des femmes est

1) Plutarque, *Quaest. Rom.*, 112 ; *Quaest. Gr.*, 38. Voir sur ces rites, Frazer, *Le rameau d'or*, II, p. 45 ; *The dying god*, p. 163.

2) Rappelons qu'en pleine époque impériale, une grande dame de Tralles se vante d'appartenir à une famille où les femmes se prostituent dans le temple et ont les pieds nus, cf. Ramsay, *Cities and bishopries of Phrygia*, I, p. 94 et, sur toute la question, en dernier lieu, Farnell, *Greece and Babylon*, 1911, p. 273 et suiv.

attribué plutôt à son parèdre, le dieu mâle qui forme couple avec elle, le Papas-Attis de cette Mâ-Cybèle[1]. Comme toutes les vierges consacrées, les jeunes Locriennes ont été destinées, dans l'esprit des primitifs, à servir de harem au dieu associé à la déesse d'Ilion : c'est de ce dieu, on le verra, qu'Ajax, fils d'*Ileus*, a pris la place dans la légende.

*
* *

A côté de cet élément hiérogamique, notre rite en offre un second, non moins primitif, et qui semble d'abord en contradiction avec le premier. Il s'agit de la singulière coutume observée pour tuer les vierges et pour faire disparaître leurs restes mortels. On ne se bornait pas à la lapidation, qui, tout en tuant de loin la victime, empêche tout contact entre elle et ses meurtriers[2]. Mais, si la contamination de l'air qu'ils respirent est presque impossible sous le monceau de pierres où elle est enfermée, la terre peut être souillée de ses restes. C'est pour éviter cette souillure qu'on brûle nos victimes sur un bûcher de bois *stérile*[3] — entendez bois *mort* — et qu'on jette leurs cendres à la mer : l'eau salée est, par excellence, l'élément infécond, celui qui

1) Il suffit de renvoyer au travail le plus pénétrant consacré aux rites phrygiens, celui d'A. Loisy sur *Cybèle et Attis* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1913, p. 289-326). On le complètera par le rapport de Sir W. Ramsay sur ses fouilles au temple de Mên Askaênos (forme locale d'Attis) près d'Antioche de Pisidie. *Annual of the British School*, 1912-3. Voir ma note *Rev. épigraphique*, 1914, p. 95. D'après les textes cités par Loisy, il paraît probable que c'est le tribut de leur virilité que les hommes initiés apportaient à la *pastas* de la déesse ; la *pastas* était selon Ramsay une couche élevée placée au fond du sanctuaire. On peut se demander si les femmes n'apportaient pas de même à la déesse le tribut de leur sexe : ne voyons-nous pas en effet, que Gygès, parèdre d'abord de la déesse sous son vocable de *Gygaia*, passait pour avoir le premier *eunuchisé* les femmes, γυναῖκας εὐνουχίσαι (Ath. XII, 515 e ; Suidas, s. Ξάνθος). D'autres attribuaient cette innovation au roi Lydien Adramytès, *F. H. G.*, I, 39 ; IV, 342.

2) Voir R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung* (Acad. de Saxe, XXXVIII, 1909) et R. Pagenstecher, *Archiv. f. R. W.*, 1912, p. 313.

3) Lycophron parle de φυταῖς ἀκάρποις au v. 1157, et Dehèque a traduit « algues stériles ». Mais les scholies interprètent par ἀγρίοις ξύλοις.

empêche toute vie. On répand le sel sur les terres vouées à la stérilité. Dans le rite d'Ilion, ces mesures sont trop nettement poussées dans le sens de ce qu'on pourrait appeler la *stérilisation* sacrée des victimes pour qu'on puisse n'y voir que des précautions prises par les meurtriers pour empêcher la survie de leurs victimes qui se vengeraient sur eux s'ils ne les détruisaient le plus complètement possible. Il y a plus. On se trouve en présence d'un rite d'expiation ou de purification dont on a rapproché avec raison le rite bien connu des *pharmakoi* qui paraît avoir été très répandu dans les plus anciennes villes d'Eolie et d'Ionie[1]. Il s'agit pour un peuple d'anéantir ce dont il a fait le collecteur de ses souillures et l'émissaire de ses péchés. Un rapprochement non moins frappant est fourni par les *lithobolia* de Trézène. On y jetait des pierres en monceau pour rappeler, disait l'*aition*, la lapidation de deux vierges venues de Crète, Damia et Auxésia. Or, il y a longtemps qu'on a reconnu en celles-ci la forme trézénienne de Déméter et de Koré, les déesses de la fécondité agraire[2].

Lequel des deux rites que nous venons de dissocier est antérieur à l'autre ? Les Locriennes ont-elles été d'abord les victimes d'une hiérogamie, ou ont-elles servi de boucs émissaires au peuple qui les mettait à mort? Le second aspect de leur sacrifice peut paraître postérieur au premier. Il semble, en effet, lié au promontoire du *Trarôn*[3]. Or, le Traron doit évidemment son nom aux Trères. Les Trères sont cette peuplade thrace qui, peut-être chassée du bord des lacs Bisto-

1) Sur le rite des *Pharmakoi*, on lira toujours avec profit les pages de Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 95-114.

2) Sur les *lithobolia* de Trézène, voir Nilsson, *Griechische Feste*, p. 415.

3) W. Leaf, *op. cit.*, p. 140 a proposé de voir dans la mention du Traron une erreur de Lycophron ou de sa source. L'auteur original aurait montré les vierges tuées non pas *sous le Traron*, mais *par les Trères* ὑπὸ Τράρων : plus tard, on se serait mépris sur le sens de ὑπὸ. C'est bien invraisemblable. Pour moi, le Traron est bien un cap de la Troade qui devrait son nom à ce qu'il fut le point de débarquement, ou le premier promontoire occupé par les Trères vers 700.

nis et Aphnitis par une inondation, envahit, au début du VII[e] siècle, la Troade, et qui, opérant de concert avec les Cimmériens, poussa avec eux jusqu'à Magnésie du Méandre[1]. Bien que les Trères passaient pour avoir été expulsés par les Scythes, Strabon dit qu'ils se maintinrent dans une partie de la Troade, entre Abydos et Adramyttion ; c'est sans doute des Trères qu'il faut voir dans les Cimmériens ou Édones — autre peuplade thrace — qui auraient occupé Antandros[2] et ce n'est pas loin de cette ville maritime qu'on peut placer dans l'Ida la petite ville forte de Trarion[3].

Mais le rite n'a-t-il pu s'accomplir sur ce promontoire avant qu'il ne reçut des Trères le nom de Trarôn? Il faut observer qu'un promontoire voisin, nommé Agamia, est celui où Hésione passait pour avoir été exposée au monstre marin. A l'endroit où Héraklès avait combattu le monstre, l'*Iliade* connaît déjà un τεῖχος ἀμφίχυτον (*Il.* XX, 145) qu'Athéna et les Troyens auraient édifié avec les pierres jetées par Héraklès contre le *Kêtos*. Ne doit-on pas retrouver ici, le souvenir d'une *lithobolie* liée à l'existence au bord de la mer d'un rempart préhistorique ruiné? Quoi qu'il en soit est-ce que la fable d'Hésione ne peut être née d'un rite comme le nôtre? Elle aurait pu expliquer aux yeux des Grecs pourquoi on jetait annuellement dans la mer, du haut du promontoire, les cendres d'une vierge — à l'origine une vierge vivante? — et

1) Strabon, XIII, 1, 8.

2) Aristote *ap.* Steph. Byz. Ἄντανδρος et Pline, V, 30, 123.

3) Du moins, je lirais *Trare* et *Trareni* la place et le peuple que Pline nomme *Tiare* (ou *Thiare*) et *Tiareni* dans sa description de la Mysie pergaménienne (V, 30, 126, éd. Detlefsen). Ce serait la place que Strabon, XIII, 1, 51 appelle Τράριον et qui serait voisine de Perpérénè et au-dessus d'Antandros ; elle était connue par ses mines ce qui permet de la placer près du Madaras dagh où on exploite encore de nos jours des mines de fer (cf. Schuchhardt, *Sitz. ber. Berl. Ak.*, 1887, p. 1207). Quant au Τράρων ἀκρωτήριον Τρῳάς, je me demande s'il ne serait pas logique de le placer entre Aianteion et Rhoiteion ; l'histoire du sacrifice des Locriennes est manifestement liée à celle d'Aianteion où elles devaient débarquer au tombeau d'Ajax ; c'est là que les Locriens ont pu rester embossés le jour où ils ont enterré à son pied la Locrienne qui s'y était précipitée du sommet du cap.

nous verrons qu'Hésione ou Aisiônê est liée à la légende d'Aias Télamonien[1].

On ne peut donc se fonder sur l'indice fourni par le Trarôn pour affirmer que les Locriennes ne sont devenues des *pharmakoi* qu'après que le caractère originel d'hiérogamie eut été oublié. Dans la légende destinée à expliquer le rite, les deux éléments se retrouvent, d'ailleurs, côte à côte. D'une part, on nous parle d'expiation due à Athéna pendant mille ans, ce qui convient à l'aspect piaculaire du rite; d'autre part, la cause de cette expiation serait le viol de Kassandre par Ajax sous les yeux d'Athéna : cette union, dans un sanctuaire, reporte aux plus primitives hiérogamies[2].

*
* *

Pour montrer que nous sommes bien, entre Kassandre et Ajax, en droit de parler d'hiérogamie, il nous suffira de grouper les traits divins qui ont survécu dans leur légende. Mais, auparavant, il faut appeler l'attention sur deux textes

1) Une tradition, qui remonte à Hellanikos (fr. 133), ne parle pas de l'exposition unique d'Hésione, mais de celle de plusieurs vierges. De là, Hésychius : Ἀγαμίας· ἔνθα αἱ παρθένοι ἐξετίθεντο, cf. Tzetzès, *ad Lyc.*, 471, 951 ; Palaiphatos, 38 ; *Mythogr. Vat.*, I, 136 ; II, 193 ; Diodore, IV, 42 et 49. Hésione ne serait que la dernière victime d'une longue série. On sait qu'on l'avait fait rentrer dans la légende des Ajax en en faisant la femme de Télamon ; Télamon ou Teukros auraient accompagné Héraklès quand il vint la délivrer — en réalité sans doute ils le précédèrent. Qu'Agammeia ou Agamia n'est pas identique au Traron, c'est ce qui résulte de ce qu'Hellanikos (*ap.* Steph. Byz, s. v.) le donne comme promontoire et port de la Troade de son temps. Donc, le nom n'avait pas été remplacé par celui de Traron. Je placerais le cap Agammeia au Besika Bournou, qui termine au sud le littoral de la plaine de Troie. Voir mon *Voyage épigraphique en Troade*, dans la *Revue épigraphique*, I (1913), p. 303 et suiv.

2) Et, quand on en a oublié le caractère primitif, elle comporte toujours une expiation. Voir Atalante et Hippomène transformés en lions pour avoir passé leur nuit nuptiale au temple de la Magna Mater à Onchestos et, surtout, l'histoire de Komaithô, jeune prêtresse d'Artémis Triklaria à Patras qui s'unit au beau Mélanippos dans le temple de la déesse ; irritée, la déesse désole le pays par la stérilité et la peste jusqu'à ce qu'on lui ait sacrifié les coupables et qu'on ait institué en souvenir un sacrifice annuel du plus beau jeune homme et de la plus belle jeune fille de la ville (Pausanias, VII, 19, 3).

dont le rapprochement peut servir à élucider dans le sens indiqué l'envoi des jeunes Locriennes à Ilion.

« Les Lydiens ne sont pas seuls à laisser leurs femmes s'offrir à tout venant, dit Athénée, mais chez les Locriens Épizéphyriens, ainsi qu'à Chypre, les filles de tous les citoyens sont vouées à se prostituer une fois, en mémoire et en expiation, semble-t-il, de quelque antique outrage[1]. » Vurtheim, à qui nous devons ce rapprochement, observe avec raison : « ἡ παλαιὰ *autem* ὕβρις nulla alia fuisse videtur quam ἡ τοῦ Αἴαντος »[2].

Mais ce n'est sans doute point par négligence ou prétérition, comme il le veut, que la source d'Athénée ne précise pas que l'outrage dont il s'agit est celui d'Ajax. Cela prouve, je crois, que lorsque les Locriens transportèrent le rite dans leur colonie de Grande Grèce, la légende qui l'expliquait par le viol de Kassandre ne s'était pas encore imposée. On a rappelé que cette fondation datait de la fin du VIII^e siècle et que les premières allusions à la violence d'Ajax appartenaient au début du VII^e. Donc, au VIII^e siècle, le rite était déjà en pleine vigueur; mais l'*aition* n'était pas partout acceptée.

Il est également possible qu'une légende indigène ait eu cours à Locres Épizéphyrienne. On peut appuyer cette supposition sur deux rapprochements. D'une part, les anciens rapportaient que les Locriens avaient adopté une procession des indigènes au milieu desquels ils s'étaient établis, tout en remplaçant par une jeune fille, le jeune homme qui la conduisait, une phiale en mains. Une pareille substitution est invraisemblable; il faut admettre ou bien que le rite est purement locrien — et ce rôle d'une prêtresse où les Grecs attendaient un prêtre, serait un nouvel indice du rôle des femmes à Locres — ou bien que les indigènes auraient déjà confié ce soin à une jeune fille, ce qui n'aurait rien de surprenant puisque leur culte le plus important était celui d'une déesse,

1) Athénée, XII, 516 *a*.
2) *Op. cit.*, p. 125. Le texte est aussi rappelé par Wilhelm, *op. cit.*, p. 182.

tutélaire de leurs troupeaux de bœufs, vénérée au milieu de troupeaux sacrés au fond des sapins du cap Lakinion : les Crotoniates en firent Hèra Lakinia[1].

Le second rapprochement nous permet d'avancer d'un pas important dans notre recherche. A Salapia, ou Salpé, en Daunie, qui passait pour une colonie de Grecs et de Troyennes fondée par Diomède, les jeunes filles qui voulaient se dérober au mariage allaient embrasser l'idole d'une déesse nommée *Kassandra*. Désormais, vêtues de noir, les membres teints de certains sucs végétaux, une verge à la main, elles restaient consacrées à la déesse. Après avoir rapporté ce rite, Lycophron passe sans transition à celui des Locriennes[2].

Le parallélisme des deux rites est, en effet, frappant. De part et d'autre, il s'agit de vierges fuyant l'homme et qui peuvent éviter le mariage si elles embrassent la statue d'une déesse et se consacrent désormais à son service[3]. Lycophron

1) Pour les Italiotes accourant en foule aux panégyries d'Hèra Lakinia, cf. Ps. Aristote, *Mir. Ausc.*, 96; pour ses troupeaux de bœufs et les bœufs qu'on lui sacrifiait, Théocrite, IV, 22 et Tite-Live, XXIV, 3; Hannibal lui consacra une génisse dorée (Caelius *ap.* Cic. *De Div.*, I, 24, 48). On peut donc présumer que la déesse fut d'abord adorée sous la forme d'une vache. Il devait en être de même à Locres si l'on en croit les antéfixes du temple qui montrent une tête de femme jeune munie de cornes de vache (*Catalogue Lambros-Dattari*, Paris, 1912, pl. XIII; cf. Pottier, *Figurines de terre-cuite*, fig. 77).

2) Lycophron, v. 1128-1140 :

Ναὸν δέ μοι τεύξουσι Δαυνίων ἄκροι
Σάλπης παρ' ὄχθαις, οἵ τε Δάρδανον πόλιν
ναίουσι, λίμνης ἀγχιτέρμονες ποτῶν.
Κοῦραι δὲ παρθένειον ἐκφυγεῖν ζυγὸν
ὅταν θέλωσι, νυμφίους ἀρνούμεναι,
τοὺς Ἑκτορείοις ἠγλαϊσμένους κόμαις,
μορφῆς ἔχοντας σίφλον ἢ μῶμαρ γένους,
ἐμὸν περιπτύξουσιν ὠλέναις βρέτας,
ἄλκαρ μέγιστον κτώμεναι νυμφευμάτων,
Ἐρινύων ἐσθῆτα καὶ ῥέθους βαφὰς
πεπαμέναι θρόνοισι φαρμακτηρίοις.
Κείναις ἐγὼ δηναιὸν ἄφθιτος θεὰ
ῥαβδηφόροις γυναιξὶν αὐδηθήσομαι.

3) Vurtheim, *op. cit.*, p. 127, veut que le παρθένειον ζυγὸν que fuient les κοῦραι soit le *mos* τοῦ τὰς κόρας ἀφοσιοῦν ἑταιρισμῷ qu'on a vu mentionné par Athénée à Locres. Mais « joug virginal » ne se dit-il pas plus naturellement d'une première union? Je me demande s'il ne faut pas rattacher de quelque façon au rite locrien les deux anecdotes suivantes qui donnent l'impression d'être de la légende plus que de l'histoire : 1) quand il eut pris Locres, Denys de Syracuse aurait violé toutes les jeunes Locriennes, en châtiment de quoi les Locriens auraient outragé de toutes façons la femme et les enfants du tyran, broyant

n'a certainement pas inventé le nom de cette déesse ; les colons qui ont apporté le culte de Kassandra sur ce point de la côte daunienne pouvaient-ils être des Locriens ? Je le croirais volontiers, d'après les nombreux indices qui nous sont parvenus d'une très ancienne colonisation locrienne en Grande Grèce.

Rappelons les plus notables. D'après une tradition, Locres aurait été fondée par Lokros, fils de Phaiax de Corcyre et frère d'Alkinoos[1] : d'après une autre, Idoménée, débarquant en Italie, aurait déjà trouvé Locres construite et aurait colonisé dans son voisinage Hyria et *Castrum Minervae*[2] ; c'est Ajax ou Diomède qui aurait apporté en Grande Grèce le Palladion, cette vieille idole en bois d'Athéna qu'on appelais Athéna *Ilias* à Siris[3] et, peut-être, à Salpé[4] : Locriens ou Phocidiens auraient donné son nom à Sybaris d'après une source proche de Krisa, le port de Delphes ; enfin, si toutes ces traditions restent contestables, une affirmation de Thucydide ne saurait être traitée aussi légèrement qu'on a l'habitude de le faire[5] : les Élymes de la Sicile orientale seraient, à l'en croire, un mélange de Troyens et de Phocidiens venus après la guerre de Troie[6].

ensuite leurs os dans des mortiers, pétrissant leurs chairs dans du pain et dispersant leurs restes à la mer (Kléarchos de Soloi, *ap.* Athénée, XII, 522 *d*) ; 2) Quand les gens de Crotone et de Métaponte prirent Siris, ils auraient massacré 15 jeunes hommes réfugiés auprès du jeune prêtre d'Athéna *Ilias* qui avait embrassé l'autel (Lycophron, 984-8 ; Justin, XX, 2). — Sur les légendes de Locres, voir Oldfather, *Lokrika* : *Sagengeschichtliche Untersuchungen* (Diss. inaugurale de Munich, à Tubingue, 1908 ; extrait du *Philologus*, t. LXVII).

1) Hérodote, VIII, 47 ; Strabon, VI, 262 ; VIII, 387 ; Schol. de Théocrite, IV, 32.

2) Varron, *ap.* Probus *ad Virg.* VI, 31.

3) Strabon, VI, 264. Les récentes fouilles de Locres y ont mis au jour un grand temple d'Athéna ; mais on ne sait encore son vocable.

4) En effet Aelien (*Nat. an.* XI, 5) parle d'un temple d'Athéna *Ilias* en Daunie dont les chiens sacrés flattaient les Grecs, repoussaient les barbares. — Salpé est, avec Hyria, la seule ville grecque de Daunie.

5) Thucydide, VI, 2 : προσξυνῴκησαν δὲ αὐτοῖς (les Troyens dits Elymes) καὶ Φωκέων τινὲς τῶν ἀπὸ Τροίας τότε χειμῶνι ἐς Λιβύην πρῶτον, ἔπειτα ἐς Σικελίαν ἀπ' αὐτῆς κατενεχθέντες. Cf. Pausanias, V, 25, 6.

6) La question de ces Phocidiens a été négligée dans les dissertations dont ont été l'objet les Elymes. A la suite des anciens, les historiens de la Sicile

Par tout ce qu'ils nous rapportent des Phocidiens et des Locriens, comme des Crétois et des Troyens, se transportant en Occident au temps de la guerre de Troie, et quand ils dépeignent les Iapyges ou les Messapiens comme issus de très anciens colons Crétois ou Locriens[1], les historiens anciens ont, je crois, essayé de rendre compte de la présence en Sicile et en Grande Grèce de peuplades venues de Grèce et des îles à l'époque préhellénique. A leur grossière idole d'une déesse guerrière, on a donné le nom de palladion ou d'Athéna, la faisant apporter par Diomède ou fabriquer par Dédale; à leur héros archer — l'arc suffirait à établir qu'il appartient à l'époque égéenne — on a attribué les noms de Diomède le Thrace, d'Idoménée le Crétois, de Philoctète le Thessalien ou d'Ajax le Locrien. Peu à peu, d'après les circonstances les plus diverses, les mythographes et logographes firent à chacun de ces héros son sort particulier : ainsi l'enlèvement du palladion devint le haut fait de Diomède tandis que le viol de Kassandre caractérisa Ajax. Mais n'est-ce pas un rite commun qui a donné naissance aux deux légendes?

(*A suivre.*) ADOLPHE REINACH.

antique admettent généralement leur origine orientale : on pense d'ordinaire à des Sémites venus avec les Phéniciens. Pourtant, toute cette hypothèse n'est fondée que sur l'idée fausse que la *Venus Erycina* est une Astarté. Elle est bien plutôt une déesse-mère du type crétois et le peu que l'on sait de certain des Elymes les met en rapport avec les peuples asianiques. S'ils sont bien venus par mer (et d'abord dans l'Italie du Sud où l'on commence à retrouver des suffixes en *azib* comme ceux qui caractérisent les Elymes), il s'agit plutôt d'une branche des Solymes de Lycie dont la migration ferait partie de celle des peuples de la Mer. Or il est est hautement vraisemblable que les Lélèges de la côte d'Asie ont pris part à ces incursions maritimes ; la parenté de Lokros et de Lélex et celle de Phokos avec Lokros ont été reconnues de toute l'antiquité.

1) La plupart de ces textes ont été relevés dans les notes de l'ouvrage trop oublié de Klausen, *Aeneas und die Penaten* (1840) et par E. Pais, *Storia della Magna Grecia e della Sicilia* (t. I). E. Pais (p. 383, 408) a essayé d'établir, par des rapprochements critiques, que les Messapiens étaient venus très anciennement de Locride. Sur cette question de l'origine des Messapiens voir ma note dans la *Revue épigraphique*, 1913, p. 402.

# L'ENSEIGNEMENT DU DROIT CANONIQUE

## ET SON IMPORTANCE

## POUR LES ÉTUDES D'HISTOIRE DU DROIT

*Leçon faite à l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, le samedi 20 décembre 1913.*

Depuis le moment où je suis descendu de cette chaire au mois de juin dernier, un deuil cruel a frappé l'École et la science française tout entière. Le maître que je suppléais, mon maître, notre maître, car il était celui de beaucoup d'entre vous, est mort subitement et prématurément frappé. Vous savez quel vide il a laissé derrière lui. Autant que quiconque je ressens cruellement cette perte, car c'est à lui, ce m'est un devoir de le dire et de le dire ici, que je dois tout ce que je sais et tout ce que je suis. Son élève dans cette École depuis 1895 jusqu'en 1901, seule ma nomination à la faculté de Caen a pu me faire déserter son cours. Et lui-même me faisait rentrer à l'École en 1906 comme son suppléant.

Son suppléant, j'aurais voulu le rester pendant de longues années, près de lui, au-dessous de lui, car j'étais sous sa direction à un triple titre : il était le président de la section, il était le titulaire de la chaire, il était enfin le directeur du séminaire d'histoire du droit canonique de la faculté de droit, qui, dans un autre établissement, était cependant une dépendance de la conférence de l'École des Hautes Études, et dans lequel, sans autre titre que celui du plus ancien de ses élèves, je jouais auprès de lui le rôle d'un assistant et d'un pré-

parateur. C'est un souvenir ému que je donne à ce passé trop vite disparu, aujourd'hui que la confiance de la section m'appelle à reprendre à un titre définitif l'enseignement du droit canonique, que j'ai donné comme suppléant pendant 7 années.

C'est une lourde tâche que de succéder à un tel homme et dans une telle fonction, car cet enseignement de l'histoire du droit canonique, auquel en France aucune autre chaire n'a été spécialement consacrée, est une création d'Esmein, création dont lui-même avait senti et exprimé toute l'importance, quand il parlait du redoutable honneur que lui avait fait le ministre en lui confiant le soin de relever en France l'étude disparue du droit canonique ancien. Il s'agissait en effet d'une résurrection. A l'époque où Esmein fut appelé à cet enseignement, l'Université française ignorait à peu près, officiellement du moins, la science du droit canonique. Profonde décadence, si l'on songe aux siècles passés, où la science canonique française brilla d'un si vif éclat ; humiliante infériorité, vis à vis des universités étrangères et surtout des universités allemandes, où le droit canonique est enseigné avec tant de solides résultats ; grave lacune dans la connaissance de l'histoire du droit et des institutions françaises elles-mêmes.

C'est pour mieux comprendre l'importance de l'œuvre accomplie ici par le maître que je consacrerai cette première leçon à retracer brièvement l'histoire de l'enseignement du droit canonique jusqu'à ces dernières années et à mettre en lumière l'importance de cet enseignement pour l'intelligence du droit et des institutions de la France.

Le droit canonique ne date comme discipline distincte que du XII^e siècle. Sans doute il n'est pas né à cette époque. Quelles que soient les discussions sur la date d'apparition de la notion d'un droit constitutionnel de l'Église chrétienne, le droit canonique existe du jour où des règles coutumières furent reconnues pour l'administration des premières communautés. Puis avec les siècles les conciles, les décrétales, la

législation impériale puis royale elle-même, et surtout au moyen âge, la coutume ecclésiastique en ont formé la masse imposante. Le nom même de droit canonique remonte à une assez haute antiquité, puisque le *concilium germanicum* de 742 se réfère dans son c. 3 au *jus canonicum*. Le moyen âge nous a laissé toute une littérature de collections canoniques, compilations chronologiques puis, par un notable progrès, systématiques, de cette masse de textes. Malgré cela la science du droit canonique n'existait pas encore comme science distincte. Avant le décret de Gratien, son enseignement se confondait dans les écoles des chapitres et des abbayes avec l'enseignement de la théologie. Nous n'avons aucune donnée nous permettant de croire à un enseignement distinct et à des méthodes spéciales. Avec Gratien au contraire et surtout grâce au mouvement d'études que son œuvre suscite autour d'elle, grâce aussi à la renaissance générale des études juridiques, le droit canonique prend un magnifique développement autonome. Les commentateurs de Gratien savent déjà distinguer expressément le *jus canonicum* de la théologie aussi bien que l'opposer au *jus civile*.

Dès lors le droit canonique va prendre dans l'enseignement des universités une place prépondérante. Le mouvement part d'Italie, et surtout de cette université de Bologne, qui fut aussi pour le droit romain la brillante initiatrice, et qui resta jusqu'à la fin du XIVe siècle le centre principal. De là l'enseignement du droit canonique gagna les autres universités d'Italie et d'Europe. Son extension fut rapide, et son succès plus grand que celui du droit romain lui-même : à cause de sa plus grande portée pratique et aussi parce qu'il n'apparaissait pas autant que le droit romain comme une nouveauté, étant donné que les textes de Gratien étaient déjà connus par les collections antérieures.

Pendant longtemps l'Italie l'emporta. Le droit canonique y était enseigné dans 17 universités, et dans deux au moins d'entre elles avec un incomparable succès : à Bologne et à Padoue. Mais la France tient déjà sa place. Au XIIIe siècle la

décrétale *Super specula*, pour débarrasser les sciences ecclésiastiques de toute concurrence, avait interdit à l'Université de Paris l'enseignement du droit romain. Et dès le XII<sup></sup>e siècle Paris entendait la voix de canonistes célèbres; au XII<sup></sup>e siècle Rufin et Etienne de Tournay, au XIII<sup></sup>e Hostiensis, au XIV<sup></sup>e Bohic, P. Bertrand et d'autres. A Toulouse, Orléans, Montpellier, Poitiers, des canonistes de valeur ont donné leurs leçons.

En Allemagne, dès la création des universités, dès le milieu du XIVe siècle, l'enseignement du droit canonique est aussi donné avec succès. Dès lors le clergé de ce pays se forme surtout dans les universités, où il reçoit une sérieuse culture juridique.

En Espagne même le droit canonique a connu au XVIe siècle une courte et brillante période.

Mais avec le début des temps modernes l'importance respective des universités a complètement changé. Le XVIe siècle est pour le droit canonique en Italie le commencement d'une longue décadence. La France et l'Allemagne tiennent alors, celle-là surtout brillamment, le premier rang.

En Allemagne en effet, la Réforme n'a pas tué l'enseignement du droit canonique. Non seulement il se maintient dans les universités catholiques, là où elles subsistent ou se créent, et dans les établissements spéciaux que fondent les évêques pour la formation du clergé; mais, malgré quelques tendances contraires, il tient sa place sur les programmes des universités protestantes. Délaissé, il est vrai, par les théologiens, il y est étudié dans les facultés de droit par les juristes; et là il est étudié avec autant d'ardeur au moins que dans les universités catholiques, et même le droit canonique catholique y garde la part du lion.

Mais c'est la France surtout qui est, aux XVIIe et XVIIIe siècles, le pays de la science canonique. Théologiens et juristes, professeurs et praticiens s'y appliquent à l'envi. C'est à Paris naturellement que dans la science et l'enseignement du droit canonique on relève le plus de grands noms; mais des uni-

versités comme celles d'Orléans, de Bourges, de Toulouse tiennent une place honorable.

Il suffira de rappeler quelques-uns de ces noms illustres. L'histoire des sources est représentée par Doujat, auquel J. Tardif rend un hommage compétent dans son précieux manuel ; les éditeurs de textes sont les Guymier, les Pithou, les Dupuy, les Hardouin ; les historiens du droit s'appellent Marca, Baluze, Thomassin, Dupin. Et combien d'autres on pourrait citer, clercs et laïques.

Car par opposition aux autres pays, la France voit jusqu'à la fin du XVIII^e siècle autant de laïques que de clercs étudier le droit canonique et l'enseigner, tandis que les ordres monastiques n'y prennent qu'un moindre intérêt.

En effet à cause de l'autorité du roi sur les choses de l'Église, et de l'appel comme d'abus, les officiers royaux avaient beaucoup plus qu'ailleurs à s'occuper du droit de l'Église. Ch. Fevret formait presque une encyclopédie du droit canonique en cataloguant et étudiant les cas d'appel comme d'abus. D'autre part les idées gallicanes incitaient laïques et clercs aux études historiques, puisque nos anciens répétaient avec insistance que les libertés de l'Église gallicane étaient non pas des privilèges, mais le vieux droit commun de l'Église universelle mieux préservé qu'ailleurs contre les empiètements de la papauté. Aussi la France présente-t-elle une production, surtout historique, avec laquelle aucun autre pays ne peut alors rivaliser.

Mais la Révolution va mettre fin à ce brillant développement et le commencement du XIX^e siècle marque au contraire une profonde décadence.

D'une part l'idée nouvelle de la neutralité de l'État en matière religieuse domine de plus en plus en France, par réaction contre l'ancien régime aussi bien que contre l'expérience malheureuse de la Constitution civile du clergé. Si l'État ne doit plus s'occuper des choses religieuses, la principale raison disparaît, qui avait fait dans l'ancien régime le développement des études canoniques.

D'autre part le Concordat marquait l'instauration d'un ordre nouveau qui ne laissait plus qu'un intérêt historique aux questions sur lesquelles l'ancien régime avait le plus écrit, discuté et plaidé, comme les matières bénéficiales. Et par les procédés de gouvernement d'un absolutisme croissant le régime nouveau de l'Église n'était pas, on peut le dire, favorable au développement du droit. La suppression des garanties individuelles du clergé, la ruine de la procédure et des juridictions ecclésiastiques au profit du pouvoir épiscopal n'étaient pas de nature à encourager les études canoniques.

En un mot le gallicanisme se mourait : et comme volonté de l'Église de France de garder son indépendance vis-à-vis du pape et comme volonté de l'État de maintenir son droit d'intervention dans les choses de l'Église. Or le gallicanisme avait été précisément le ressort des études canoniques en France, et celles-ci ont été frappées de mort avec le gallicanisme lui-même.

Pour ces raisons le droit canonique devient une science inutile au juriste. Il cesse donc d'être représenté dans les facultés de droit ; la partie qui pouvait encore paraître utile formant simplement un court chapitre du droit administratif.

Considéré comme n'intéressant plus que l'Église et le clergé, l'étude du droit canonique est délaissée par l'Université ou du moins abandonnée aux facultés de théologie. Mais ces facultés, pour bien des raisons, n'ont jamais eu en France une grande vitalité. C'était dans les séminaires que se formait d'ailleurs le clergé. Et les seules facultés dans lesquelles le droit canonique eût encore sa place officielle, étaient sans vie, sans valeur scientifique et sans élèves.

Et cependant le XIX^e^ siècle a vu la renaissance des études canoniques. C'est au grand mouvement historique qui rénova les études juridiques que ce réveil est dû. Savigny et Eichhorn sont les deux grands noms que l'on doit prononcer en tête de cette histoire. Les « Grundsätze » de Eichhorn datent de 1833, et ce manuel dans lequel l'esprit historique

est déjà dominant, est non seulement le travail personnel du savant, mais le cours du professeur. C'est à l'impulsion donnée par lui que l'on doit les travaux des Döllinger, Gross, Schulte, Thaner du côté catholique, des Maasen, Richter, Hinschius, Wasserschleben, Löning, Friedberg du côté protestant.

Ce ne sont là que des noms allemands, et c'est l'Allemagne en effet qui, sur ce point plus encore que sur d'autres, a pris dans l'Europe savante d'aujourd'hui la place prépondérante qui appartenait autrefois à la France.

Des raisons spéciales ont favorisé dans ce pays la renaissance du travail historique en général; mais si les études de droit canonique en ont pu profiter, c'est que les cadres de l'enseignement s'y étaient maintenus dans les universités et spécialement dans les facultés de droit. C'est aux facultés de droit, c'est aux juristes qu'est dû ce magnifique développement scientifique. Aussi l'Allemagne est-elle aujourd'hui le pays où le droit canonique est le plus largement enseigné suivant les méthodes historiques. De toutes les universités de langue allemande il en est une ou deux à peine auxquelles manque cet enseignement. Dans toutes les facultés de droit sauf deux, dans toutes les facultés de théologie catholique le droit canonique est professé ; de sorte que l'enseignement est donné souvent à la fois dans les deux facultés, parfois dans une même faculté par plusieurs professeurs. On compte plus de soixante personnes chargées de l'enseignement du droit canonique dans les universités de l'Allemagne et de l'Autriche.

L'exemple de l'Allemagne ne fut pas sans profit pour les nations voisines, et l'Italie, en cette branche de la science comme en tant d'autres, s'est mise avec profit à l'école de l'Allemagne. Le droit canonique y est enseigné dans toutes les universités, parfois avec de beaux résultats scientifiques.

La France, qui a pris sa part brillante, bien qu'un peu tardive, à la renaissance des études historiques en général est restée au contraire bien en retard sur le terrain de nos

études. Pourquoi, sinon parce que, les cadres de l'enseignement du droit canonique ayant disparu, cette science ne pouvait recruter chez nous son personnel de travailleurs ? Les écoles puis facultés de droit se sont réorganisées, ont vu petit à petit leur enseignement se diversifier et se compléter, l'histoire du droit est devenue matière d'enseignement ; le droit canonique n'a pas repris sa place.

Du moins il ne se maintenait que dans les facultés de théologie, facultés libres depuis 1885. Aujourd'hui Paris a une faculté spéciale de droit canonique avec trois chaires de licence, la faculté de théologie de Toulouse a deux professeurs, celles de Lyon et de Lille chacune un. C'est quelque chose, ce serait quelque chose surtout à notre point de vue, si cet enseignement avait suivi l'impulsion générale donnée par la rénovation des études historiques. Mais l'histoire est naturellement son moindre souci. Et je parle même pour des érudits estimables, qui seraient fort capables de donner un enseignement historique, mais qui, à ma connaissance, ne le donnent point. Qu'on lise les revues que dirigent et que rédigent, les travaux personnels que publient les maîtres de ces facultés, il s'agit toujours ou des grandes réformes de la curie, ou des détails d'application de la loi de 1905, ou du commentaire des récents décrets pontificaux. Loin de moi la pensée de leur en faire un reproche ; cette orientation des études canoniques se comprend au contraire fort bien dans le milieu pour lequel elles sont faites. Je constate un fait que nous historiens ne pouvons nous empêcher de regretter.

La France serait donc restée tout à fait en dehors du mouvement de renaissance des études historiques de droit canonique sans l'École des Chartes et l'École des Hautes Études.

La première possède en effet depuis longtemps une chaire d'histoire du droit civil et canonique. Mais, étant donné l'esprit et le but de l'établissement, c'est l'histoire des sources surtout qui doit y être envisagée. Il suffit d'ailleurs de citer les noms de A. Tardif et de P. Viollet pour que l'on voie avec quelle maîtrise. C'est aussi à cet enseignement qu'il est

permis de rattacher les beaux travaux d'un Paul Fournier.

Mais si l'histoire des sources était représentée dans l'enseignement supérieur français, l'histoire du droit canonique lui-même ne l'était encore nulle part quand, en 1886, elle prit place sur les programmes de la plus jeune des sections de l'École des Hautes Études.

Je pouvais donc bien dire en commençant qu'il s'agissait en France d'une véritable renaissance. Dès 1886 Esmein commençait ses conférences ; j'en puis parler par expérience personnelle d'auditeur depuis 1895 jusqu'en 1901, où je les suivis assidûment. Quelques-uns d'entre vous ont connu cet enseignement dans les dernières années qu'il le donna. Mais tout le monde savant en a pu juger par les travaux que le maître a publiés : les Ordalies dans l'Eglise gallicane, le serment promissoire en droit canonique, la querelle des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres, et surtout son œuvre magistrale : le mariage en droit canonique sont des travaux sortis de la conférence. Et combien d'autres sujets il traita ici, auxquels faute de temps il ne put mettre la dernière main en vue de la publication.

Il se proposait de le faire quand la mort l'a prématurément frappé. Car Esmein aimait cet enseignement de l'histoire du droit canonique qu'il avait créé, comme il aimait cette École aux destinées de laquelle il présida pendant les sept dernières années de sa trop courte vie. Il était pénétré de l'importance de la tâche qui lui avait été confiée, parce que, historien du droit français, il se rendait compte que l'histoire du droit canonique était le complément indispensable de ses études et de son enseignement de la faculté.

***

En 1880 à la fin de son grand ouvrage sur l'histoire des sources du droit canonique, von Schulte, déplorant le misérable abandon, où était tombée chez nous la science que

lui-même représentait si brillamment en Allemagne, écrivait : « Toute personne ayant fait quelque étude d'histoire doit reconnaître l'impossibilité de rien comprendre à l'histoire de la France avant la Révolution sans une connaissance sérieuse de la situation qu'y avait l'Église ; et cette connaissance on ne saurait l'avoir que par l'étude du droit ecclésiastique ».

Il peut paraître superflu de montrer que le droit ecclésiastique est nécessaire à qui veut comprendre tout ce qui touche à l'Église et à sa situation dans l'ancienne France.

Je voudrais seulement attirer l'attention sur deux points. D'abord, quand nous parlons ici du droit canon nous l'entendons dans le sens le plus large et non dans le sens étroit qui l'oppose au droit ecclésiastique. L'histoire du droit canonique c'est l'histoire de toutes les règles coutumières ou législatives, d'origine ecclésiastique ou séculière, qui ont régi les institutions ecclésiastiques.

Il faut remarquer en outre que, lorsqu'on parle des rapports de l'Église et de l'État, on est trop souvent porté à exagérer l'opposition entre le point de vue ecclésiastique et le point de vue temporel, entre le droit canonique proprement dit et le droit public ecclésiastique de France.

Le droit canonique, nos anciens juristes gallicans le connaissaient bien, même quand ils le méconnaissaient. Et ils savaient opposer des arguments canoniques aux thèses de leurs adversaires. Pour les entendre il faut donc que nous aussi nous connaissions le droit canon. Comment comprendre d'ailleurs leur position et leur état d'esprit, si l'on ne sait dans quelle mesure le droit canonique était par eux admis, écarté ou interprété ?

Et quelle part importante occupaient dans les ouvrages des juristes et dans les délibérations du conseil et des parlements les choses ecclésiastiques ! La condition des clercs et leurs privilèges, les biens d'Église et l'impôt, la collation des bénéfices, les assemblées du clergé, la juridiction ecclésiastique, le gouvernement des paroisses etc.

Mais supposons même que, par une conception d'ailleurs absurde et dont je ne connais aucun partisan, on transporte dans l'enseignement de l'histoire du droit l'idée contemporaine de la laïcité de l'État, de la séparation des Églises et de l'État, et qu'on fasse abstraction de tout ce qui concerne les institutions ecclésiastiques dans notre ancienne France; il serait encore indispensable pour comprendre le droit et les institutions purement laïques d'étudier le droit canonique.

Le droit canonique en effet n'est pas un domaine à l'écart du droit séculier et sans rapports avec lui. Le droit canonique et le droit séculier sont au contraire étroitement mêlés dans leur développement et exercent l'un sur l'autre une influence réciproque.

Dès l'époque franque le droit de l'Église subit fortement l'influence des conceptions séculières contemporaines; ce qui s'explique aisément par l'intervention dès lors continuelle des autorités laïques dans les choses d'église. C'est l'époque où le roi convoque les conciles et en publie les décisions, où les capitulaires peuvent être divisés en *cap. ecclesiastica* et *cap. mundana*, où les évêques nommés par le roi sont envoyés par lui comme les comtes pour inspecter à titre de *missi* l'administration ecclésiastique.

Cette période, les Allemands l'appellent avec un peu d'exagération la période du droit ecclésiastique germanique. Il ne faudrait pas outrer ce germanisme; il ne signifie pas en tout cas que les Germains ont apporté avec eux des conceptions ecclésiastiques toutes formées. Mais il est incontestable que, après les invasions, l'ordre politique nouveau, en organisant dans les royaumes barbares des églises strictement nationales, a eu une influence marquée sur le développement du droit de l'Église. Les résultats en sont connus; c'est premièrement le développement de la patrimonialité des églises. L'église est une dépendance du domaine comme le four ou le moulin. Le clerc qui la dessert est un tenancier qui touche les profits de l'église et fait en échange un service ecclésias-

tique. C'est dans la juridiction ecclésiastique l'adoption des formes et de la procédure des tribunaux séculiers. L'évêque en tournée exerce sa juridiction dans un plaid analogue à celui que préside le comte (*causae synodales*), et la preuve s'y administre soit par les cojureurs, soit par l'ordalie du fer rouge. Le système des compositions tarifées passe des lois barbares dans les pénitentiels. L'excommunication prend le nom et produit les conséquences du ban, c'est le *bannus epicopalis*. A l'imitation de l'immunité, qui ferme au comte l'entrée du domaine, se forme l'exemption qui arrête l'évêque à l'entrée du couvent. Même dans les matières qui seront plus tard plus exclusivement ecclésiastiques, dans le mariage, l'influence des conceptions séculières se fait sentir, dans l'exigence du consentement des parents au mariage des enfants, dans l'empêchement de rapt, dans les rites du mariage bénis par l'Église et qui reproduisent l'antique mariage par vente.

Mais à l'inverse les conceptions ecclésiastiques se réfléchissent dans le droit séculier. La conception même de l'autorité et du pouvoir royal est fortement influencée par la conception ecclésiastique et les souvenirs bibliques, le sacre est la conséquence et la preuve de cette influence. L'Eglise a fait entrer dans le droit public franc sa notion propre de la condition personnelle du clergé avec ses privilèges et immunités. Elle a fait accepter sa législation du mariage, sa notion de la légitimité et de la condition des bâtards. Déjà elle prohibe l'usure et l'on prévoit les conséquences que cette prohibition aura sur la théorie des contrats.

Mais somme toute l'Église à cette époque emprunte au droit séculier plus qu'elle ne lui prête. Avec la querelle des investitures, elle va réagir contre ce germanisme et cette influence laïque. C'est la période classique du droit canonique qui commence, avec son magnifique développement de législation et de doctrine. C'est la période des conceptions juridiques propres et durables du droit canon.

Mais si l'Église réagit fortement contre l'influence des

laïques et les conceptions laïques, on a vite fait de s'apercevoir qu'elle ne peut s'en dégager complètement. D'abord le droit canonique a une solide base de droit romain, c'est le même enseignement et ce sont les mêmes méthodes de doctrine et d'interprétation, même le droit *coutumier* d'origine germanique et féodale reste largement appliqué dans ses juridictions, par exemple dans tous les procès qui concernent les biens personnels des clercs. Bien mieux, les conceptions empruntées au droit séculier antérieur demeurent dans sa doctrine même.

Toute la théorie du bénéfice et du patronage a pour base l'antique patrimonialité. La protection du pape est imitée de la *tuitio* du roi, l'exemption du pape est la suite et l'imitation de l'exemption-immunité de l'époque antérieure. Les justices ecclésiastiques prennent, grâce au développement de l'exemption active, les mêmes rapports entre elles que les juridictions séculières, la justice de l'exemption étant à celle de l'évêque ce que la justice seigneuriale est à celle du bailli du roi. Les abbayes continuent de demander la sauvegarde du roi, leur temporel et celui des évêchés est tenu du roi, et cela entraîne une série de conséquences importantes quant à la juridiction et quant aux biens.

Mais si l'influence du droit séculier reste grande sur le droit ecclésiastique, en revanche quelle influence prépondérante du droit canonique sur le droit séculier ! D'abord, bien entendu, tout ce qui concerne l'état des personnes ecclésiastiques ou touchant à l'Église : les clercs depuis les simples tonsurés, les moines jusqu'aux convers et aux frères lais, le personnel des hôpitaux, les lépreux, les étudiants, les croisés, les veuves et les orphelins, relèvent plus ou moins du droit ecclésiastique. En protégeant les mineurs et les femmes veuves, l'Église contribue au développement de la tutelle et du douaire. Si nous envisageons le droit privé et d'abord la matière des contrats nous voyons le droit canonique introduire la nécessité de la bonne foi dans la prescription, élaborer la théorie du serment et de là la règle

que le simple consentement oblige, contribuer fortement à former la théorie des vices du consentement, et par la théorie de l'usure, des contrats usuraires et des dommages-intérêts marquer son empreinte sur le système de tous les contrats commerciaux. Il est à peine utile de rappeler que le mariage et toutes ses conséquences, légitimité, légitimation, ont été pendant longtemps réglés par le droit canonique seul et que, en se laïcisant, ces matières ont encore à peine aujourd'hui perdu les traits dont la doctrine canonique les avait marquées. C'est encore une idée religieuse qui a contribué à affaiblir la rude autorité paternelle, par la notion que le fils est créature de Dieu et non de son père. Dans le domaine du droit des gens mariés on a dit, en exagérant je crois, que la communauté ainsi que l'autorité maritale étaient les produits de l'esprit chrétien. Mais il est certain que, outre leur influence sur le développement du douaire, le droit canonique et les juridictions ecclésiastiques ont créé non seulement la séparation de corps mais la séparation de biens. Toutes les réformes de la procédure se sont faites en prenant pour modèle, librement imité, la procédure que pratiquaient les officialités et qu'elles avaient elles-mêmes empruntée au droit romain. Enfin dans le domaine de la possession et de la protection possessoires c'est encore le droit canonique qui a été l'initiateur.

Notre ancien droit public est redevable à l'Église de ses grandes conceptions générales sur la nature et l'origine du pouvoir. C'est la théologie qui a élaboré la théorie de la souveraineté nationale et pendant longtemps on n'aura pas d'autre notion des rapports entre les rois et les peuples. Même quand l'absolutisme refusera de s'accommoder de cette conception, l'idée du droit divin qui la remplacera ne sera encore qu'une simple déformation de la théorie ecclésiastique de la souveraineté. Quant aux institutions, rappelons que certaines branches actuelles de l'administration étaient entre les mains de l'Église ; assistance et, en grande partie, instruction. C'est l'Eglise qui a fourni à notre système

financier non seulement la dîme, l'impôt ecclésiastique, mais aussi les idées de réforme de l'impôt séculier que Vauban préconisa et qu'un contrôleur général appliquera, en faisant de ce qui aurait dû être un impôt de remplacement, un impôt de superposition. Ce sont les assemblées du clergé qui, à un moment où l'on considérait les Etats généraux comme une institution abrogée par désuétude, ont seuls continué de maintenir chez nous la forme représentative. Enfin, si l'on étudiait notre ancienne conception de la fonction publique, à laquelle on attribue généralement une origine et une nature féodales, je suis persuadé que l'on s'apercevrait qu'elle doit énormément à la théorie canonique des bénéfices. On le sait déjà en ce qui concerne les règles de la vénalité des charges et de la résignation, mais cela est visible et dans le système électif, qui leur fut dans une mesure variable appliqué, et dans le mode de provision et d'installation.

On ne peut songer à tout énumérer, mais, quand il n'y aurait pas autre chose, ne resterait-il pas vrai que l'histoire du droit et des institutions de la France ne peut se concevoir amputée de l'histoire du droit canonique?

Cette utilité de nos études d'ailleurs, les historiens du droit dans les facultés de droit l'ont bien sentie. Il n'en est aucun qui ne fasse dans son cours place au droit de l'Église dans maint chapitre de l'histoire de nos institutions. Il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir un des manuels en usage. Les étudiants des facultés de droit ne peuvent donc, s'ils ont suivi sérieusement l'enseignement qui leur est donné, être complètement ignorants de l'histoire du droit canonique. Mais cet enseignement forcément élémentaire ne suffit pas à ceux qui doivent monter à leur tour dans une chaire d'histoire du droit et qui ont besoin de se former eux-mêmes au maniement des sources. C'est pourquoi les candidats à l'agrégation, surtout à partir du jour où sous l'influence du maître regretté, une agrégation spéciale d'histoire du droit eut été instituée, ont-ils vite appris le chemin de l'École des

Hautes Études; et nombreux étaient parmi les jeunes collègues d'Esmein ceux qui avaient été ses élèves ici même. Quatre d'entre eux sont diplômés de la section. Sans doute il fallait, pour créer un mouvement de ce genre, un maître illustre et d'une autorité scientifique incontestée; mais quand Esmein s'est retiré, l'impulsion était donnée; les candidats à l'agrégation avaient une fois compris l'importance que présentait pour eux l'étude du droit canonique. La tradition ne s'est pas interrompue, parce que le maître était suppléé dans sa chaire par un de ses élèves.

Celui-ci s'efforcera de maintenir à l'enseignement de l'histoire du droit canonique, à défaut de la même valeur et de la même autorité, les mêmes méthodes et le même esprit. Ce sera le meilleur hommage qu'il puisse rendre au maître disparu.

R. GÉNESTAL.

---

LES

# TARIFS SACRIFICIELS CARTHAGINOIS

## ET LEUR RAPPORT AVEC LE LÉVITIQUE

---

On connaît plusieurs inscriptions puniques constituant des tarifs sacrificiels qui fixent, suivant l'animal et la nature du sacrifice, la redevance due aux prêtres et, quand il y a lieu, la part du sacrifiant. Malgré leur forme concise et en dépit de leur état fragmentaire, ces textes sont certainement les plus importants parmi ceux qu'a fournis l'ancienne Carthage : ils nous introduisent de plein pied et sans intermédiaire dans les pratiques religieuses des Carthaginois.

Le plus complet de ces tarifs, celui qui nous retiendra tout particulièrement, a été trouvé à Marseille en 1845, mais il provient sans aucun doute de Carthage[1]. Quatre autres tarifs ne sont plus représentés que par des fragments : deux au British Museum[2], un autre à Strasbourg[3], enfin le dernier, entré récemment au Louvre, a été publié ici même par le regretté M. Philippe Berger[4].

Le texte de ces inscriptions, du moins de celles vraiment lisibles, le tarif de Marseille et le grand tarif de Carthage (*CIS*, 167), a été parfaitement établi grâce à la sagacité des

1) *Corpus Inscript. Semit.*, I, 165 et plus récemment : Cooke, *Text-book*, p. 112-122 ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 469-478 ; Lidzbarski, *Altsemitische Texte*, p. 47 et suiv.

2) *CIS*, 167 et 168.

3) *CIS*, 170.

4) *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 279 et suiv., avec une planche. Comme l'a indiqué M. Ph. Berger, ce dernier texte montre qu'il faut restituer dans le grand tarif de Carthage (*CIS*, I, 167) איל au lieu de אצל en tête de la ligne 3.

savants épigraphistes qui les ont étudiés. On ne peut en dire autant de l'interprétation restée si incertaine que les historiens des religions ont été à peu près contraints de négliger ces documents[1]. On le concevra sans peine quand on aura constaté que le plus grand trouble règne, à la fois, sur les animaux désignés dans les tarifs, sur la nature des sacrifices auxquels ils sont destinés, et sur les parts attribuées soit aux prêtres soit au sacrifiant. Tant que ces données élémentaires ne seront pas fixées avec toute la précision voulue, il sera impossible d'utiliser nos tarifs au point de vue du culte. Dans l'état de nos connaissances, la philologie a épuisé son effort; mais il reste une ressource, c'est d'appliquer les règles rituelles que l'histoire des religions permet de discerner.

Déjà, M. Clermont-Ganneau a noté que le tarif de Marseille était disposé suivant un ordre rigoureux « dont, observait-il, on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Les animaux et les matières susceptibles d'être offerts en sacrifice y sont évidemment classés *selon leur importance*, d'après une échelle *décroissante*, commençant au *bœuf* et descendant jusqu'à la plus humble offrande (*gâteau*, *lait*, *graisse* ou *beurre*) »[2]. Toutefois, le savant maître n'a envisagé que la valeur déduite du poids de la bête. Il s'est ainsi confirmé dans l'idée que le cerf jouait un rôle considérable dans les sacrifices carthaginois, puisque l'ordre de classement serait le suivant : bœuf, veau, cerf, bélier, chèvre, agneau, chevreau, faon[3].

Mais, à côté de la valeur en poids, il faut tenir compte de la valeur rituelle. Or, une règle constante qui ne souffre que

1) Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2e éd., p. 217, observe que les informations fournies par les tarifs carthaginois sont trop fragmentaires pour qu'on en puisse tirer grand'chose. Dans leur *Essai sur la nature et la fonction du Sacrifice* (*Mélanges d'Hist. des Religions*, p. 14 n. 1, p. 20 n. 4), MM. Hubert et Mauss n'y font que de rares allusions en note.

2) Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne*, p. 72.

3) Dès qu'on admet un ordre logique, le défaut de ce classement apparaît en ce que la suite « agneau, chevreau, faon » impose l'ordre : « bélier, chèvre, cerf » et non « cerf, bélier, chèvre ».

des exceptions bien définies et qui est valable pour les civilisations pratiquant depuis fort longtemps l'élevage en territoire peu giboyeux comme sont la Phénicie, la Palestine et l'Afrique punique, c'est de n'admettre qu'à la rigueur et en dernier lieu, aux sacrifices, l'animal sauvage.

En Grèce, le cerf ne figure guère que dans les sacrifices à Artémis[1]. En Israël, il n'apparaît pas dans les listes sacrificielles ; pour la consommation ordinaire le Deutéronome le range, avec la gazelle, après les animaux domestiques[2]. En Phénicie, le cerf occupe dans les sacrifices un rang très secondaire, après les animaux domestiques, juste avant les oiseaux : « Nous offrons à la divinité des bœufs et des moutons, sans compter les cerfs et les oiseaux »[3]. Le rituel carthaginois romprait-il avec cette coutume et faudrait-il admettre avec Ewald que la place éminente occupée par le cerf dans les sacrifices puniques offre un caractère distinctif entre Israélites et Carthaginois? Ou bien, en suivant Movers, peut-on en déduire l'identité de Tanit avec Artémis[4] ? Le fait serait d'autant plus surprenant que l'Afrique punique n'a jamais passé pour être très favorable à la multiplication du cerf. M. Clermont-Ganneau a réuni les textes anciens qui tendent à monter que le cerf, avant l'époque romaine, y était plutôt rare[5]. Nous verrons que si le cerf figure dans les tarifs carthaginois — ce qui est fort douteux, — il ne vient qu'à la suite des représentants du gros et du petit bétail, immédiatement avant les oiseaux.

La valeur rituelle se mesure aussi à l'intégrité du sujet : l'animal sacrifié a d'autant plus de prix qu'il est plus parfait de forme, plus vigoureux. De ce point de vue, le mâle l'emporte sur la femelle, en particulier sur la femelle qui a porté

1) Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 197 et suiv.; Orth, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclop.*, s. v. *Hirsch*.

2) *Deutér.*, XIV, 4-5; Cf. XII, 15 et 22.

3) Porphyre, cité par Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, p. 11 et 13.

4) Movers, *Die Phönizier*, I, p. 406, 625.

5) Clermont-Ganneau, *L'Imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv.; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, I, p. 117-118.

et que l'on admet rarement au sacrifice. De même, le mâle entier l'emporte sur le mâle châtré. Pour l'holocauste, le Lévitique n'admet que le mâle, taureau, bélier, bouc ou pigeon[1]. De plus, il doit être sans défaut, ne pas être aveugle, n'avoir pas de membre cassé, ne pas être mutilé, ne pas avoir d'ulcère, ni gale, ni dartres. Il ne sera pas châtré et cela est si important que le Lévitique, voulant éviter toute supercherie, spécifie les quatre formes de castration qui écartent le mâle de l'holocauste[2]. Quand toutes ces conditions seront remplies, l'animal sera déclaré « mâle parfait » *zakar tamim* et pourra être présenté pour l'holocauste.

La valeur qui s'attache au mâle non châtré, seul admis aux sacrifices israélites, est peut-être une des raisons qui a conduit l'ancienne loi[3] à exiger le sacrifice du premier-né dès le huitième jour. En effet, la castration ne s'opère jamais dans la première semaine, mais peu après[4]. Le sacrifice au huitième jour assurait l'offrande de l'animal entier et évitait toute erreur. Quand fut effectuée la centralisation du culte à Jérusalem, le délai de huit jours devint extrêmement gênant et il fallut bien accorder jusqu'à un mois. C'est pourquoi le Lévitique, reproduisant l'ancienne loi, y apporte le tempérament que nous mettons en italique : « Un veau, un agneau et un chevreau nouveau-nés resteront sept jours sous leur mère, mais le huitième jour, *ou plus tard*, ils seront agréés par Yahwé comme offrande devant être consommée par le feu[5]. » Il n'y avait plus, ici, à craindre qu'on offrît par mégarde ou négligence des premiers-nés déjà châtrés, puisque le contrôle était effectué par les prêtres.

Ces règles posées, examinons dans l'ordre du grand tarif

1) Pour bien marquer qu'il s'agit d'un mâle, l'Ancien Testament se sert du vocable *ben* qu'il faut se garder de traduire, comme font maintes versions, par « petit ». Ainsi dans *Lévit.*, I, 14, *bené ha-yonah* signifie « pigeons mâles » et non petits pigeons.

2) *Lévit.*, XXII, 24.

3) *Exode*, XXII, 30.

4) Actuellement la castration s'opère entre la première et la troisième semaine.

5) *Lévit.*, XXII, 27.

de Marseille les animaux admis dans les sacrifices carthaginois.

*Taureau.* — Le premier animal mentionné, le plus précieux, est l'*aleph* qu'on rend constamment, et à tort, par « bœuf ». Ce que nous avons dit plus haut, renforcé par la mention du taureau dans les textes latins cités plus loin, indique suffisamment qu'il faut comprendre « taureau ».

*Veau, bélier.* — Ces deux animaux sont mis sur le même rang. On lit, en général, avec le *Corpus* : « veau ayant ses cornes, non châtré » ; mais le sens du dernier terme est mal établi.

Le vocable que nous rendons par bélier est écrit איל qu'on peut hésiter à lire *ayil*, bélier, ou *ayyal*, cerf. Se fondant sur ce que, deux lignes plus bas, apparaît le *yobel* qui ne peut être aussi que le bélier, presque tous les commentateurs (Munk, J. Halévy, Clermont-Ganneau, Lidzbarski, Lagrange, Cooke) comprennent *ayyal*, le cerf [1]. Renan, suivi par Hommel et Ph. Berger, a adopté la lecture *ayil*, bélier, et l'a imposée au *Corpus*, faisant valoir que le bélier devait forcément occuper un rang tout voisin du taureau et du veau, que le bélier figure très souvent sur les stèles puniques votives tandis que le cerf n'a jamais été signalé de façon certaine [2]. Renan eut seulement le tort, comme nous allons le voir, de transformer le *yobel* en cerf.

*Mouton, bouc.* — La difficulté que soulève, dans les tarifs carthaginois, la double mention du bélier, *ayil* et *yobel*, se résout aisément par la comparaison avec trois inscriptions latines qui nous offrent des listes très complètes d'animaux sacrifiés selon les rites puniques. De ces trois textes, le plus récent a été découvert en Tunisie, à Koudiet es-souda, et vient d'être publié par M. Poinssot. On y relate l'offrande de

1) La démonstration la plus complète a été faite par Clermont-Ganneau, *L'Imagerie phénicienne*, p. 69 et suiv., qui reconnaît cependant, p. 76 : « Cela ne laisse pas, il faut l'avouer, d'être bizarre ».

2) Voir notamment Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, p. 11 et suiv. (Extr. de *Gazette archéolog.*, 1880).

sept victimes faite à sept divinités différentes par le *pagus Veneriensis*, agglomération de citoyens romains voisine du Kef (*Sicca Veneria*)[1].

*Jovi, Saturno, Silvano, Caelesti, Plutoni, Minervae, Veneri, Aug. sacr(um).*

*Pagus Veneriensis, patrono L. Antonio Brittanno, curatoribus P. Octavio Marcello sacerd. Saturni, Six.* (pour *Sex.*) *Octavio Felice, Q. Clodio Optato, Q. Vibio Saturnino ex iis quai* (pour *quae*) *in(fra) s(cripta) s(unt).*

*Verbecem, agnum, caprum, gallum, aedillas duas, gallinam. Cecilius Esegundus.*

Le *vervex* est le bélier châtré, autrement dit le mouton[2]. Il est destiné, ici, à Jupiter, l'agneau à Saturne, le chevreau à Silvain, le coq à Caelestis[3], une des chevrettes à Pluton, l'autre à Minerve, enfin la poule à Vénus. M. Poinssot observe que si Junon n'est pas nommée, c'est qu'elle était identifiée à Caelestis. Ce fait et aussi la circonstance que le premier curateur est prêtre de Saturne, c'est-à-dire de Ba'al-Ḥammon, ne laisse aucun doute que le rituel employé ici est le rituel punique.

Deux autres inscriptions latines, tout à fait comparables et provenant de Aziz-ben-Tellis, fournissent encore la mention du *vervex*.

*CIL*, VIII, 8246 : ... *C. Aponius Secundus sacerdos agnum Domino, taurum Domino, oviculam Nutrici, berbecem Jovi, oviculam Telluri, agnum Herculi, agnam Veneri, edum Mercurio, verbecem Testimonio...*

*CIL*, VIII, 8247 : ... *C. Primus sac(erdos) Saturni agnum taurum Domino, oviclam Telluri, berbecem Jov(i), caponem Herculi, edum Mercurio, eduam Veneri, berbece(m) Testimonio...*

Ici encore nous sommes en présence du rituel punique car

1) Poinssot, *Comptes rendus Acad. des Inscriptions*, 1913, p. 424 et suiv.

2) Le dictionnaire de Forcellini donne la définition de Varron : *Is, cui (ovi mari) testiculi dempti, ideo, ut natura versa, vervex declinatur.*

3) Exemple de sacrifice du coq à ajouter à ceux signalés par M. Heuzey, *Revue d'Assyriologie*, II (1892), p. 155 et suiv.

sous le vocable *Dominus*, traduction du phénicien *adon*, il faut évidemment entendre Saturne, c'est-à-dire Ba'al-Ḥammon. L'emploi dans ces textes du terme *vervex* ou bélier châtré nous fait entendre pourquoi nous avons, dans le tarif de Marseille, deux vocables concernant le bélier : on y distingue le bélier non châtré du bélier châtré, autrement dit du mouton. La brebis était écartée, et elle n'apparaît pas non plus dans les listes latines, du moins à l'état adulte. Ce que nous avons dit du rang que doit occuper le mâle non châtré, nous amène à conclure que dans nos textes *ayil*, cité en premier, désigne le bélier et *yobel* le mouton.

Quant au terme עז, il pourrait désigner aussi bien le bouc que la chèvre. Mais comme il devient très net que notre tarif ne mentionne que des quadrupèdes mâles, ce qui se comprend puisque les animaux cités sont destinés aux trois types de grands sacrifices sanglants, c'est le bouc qu'il faut comprendre.

*Agneau, chevreau, ṣerb-ayil.* — Il n'y a pas de difficulté à identifier le אמר à l'agneau et le גדי au chevreau. Reste le *ṣerb-ayil*, qu'on lit *ṣerb-ayyal* et où l'on voit le faon. C'est une pure conjecture, sans appui dans les langues sémitiques. Le terme *ṣerb* est inexplicable, car le rapprochement avec le syriaque שרבא[1] ne donne pas un sens satisfaisant. On n'a guère d'autre ressource que de supposer un mot étranger. M. Ph. Berger a signalé l'assonance avec *cervus* pour l'écarter[2]. Reste à supposer un vocable berbère. On peut imaginer qu'il s'agit d'un cervidé, parce que c'est, en effet, à cette place qu'on attend la mention d'un animal ne rentrant ni dans le gros ni dans le petit bétail ; mais c'est une conjecture qui ne s'impose en rien. D'autres quadrupèdes peuvent entrer en ligne de compte jusqu'au lapin dont l'image apparaît sur une stèle punique[3]. En tout cas, le terme *ayil* mis ici en apposi-

1) Noeldeke, *Zeitschrift d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1886, p. 737 ; Lidzbarski, *Altsemit. Texte*, p. 49.

2) Ph. Berger, *Revue de l'Hist. des Religions*, 1910, I, p. 283.

3) *CIS*, I, 3000, au Louvre. Sacrifice du lièvre et du lapin chez les Grecs ;

tion doit simplement désigner le mâle, comme l'anglais *peacock* ou *buckrabbit*.

*Coq, poule.* — Nous arrivons aux volatiles. Le terme צפר אגנן est traduit généralement par oiseau de jardin, oiseau de basse-cour, tandis que צץ représenterait les oiseaux sauvages. Mais si l'on se reporte aux inscriptions latines citées plus haut, on verra qu'il était d'usage de sacrifier le coq et la poule. Les oiseaux domestiques devant venir avant les oiseaux des cieux, nous traduisons par coq et par poule ou poulet. Cette dernière version est appuyée par le vocable arabe de Syrie : *ṣouṣ* pour poulet mâle[1].



Après avoir essayé de préciser la nomenclature des animaux sacrifiés, nous examinerons la nature des sacrifices. Pour cela, nous ferons appel à ce qu'on connaît des cultes sémitiques en général, notamment aux prescriptions du Lévitique. Pour faciliter la comparaison, nous rangeons les indications des tarifs sous le titre de chaque sacrifice.

## SACRIFICE *KALIL*

| Victime. | Rétribution. |
|---|---|
| Taureau. | 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 300 (sicles en poids) de viande. |
| Veau. Bélier. | 5 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus 150 (sicles en poids) de viande. |
| Mouton. Bouc. | 1 sicle et 2 zars à chaque prêtre. |
| Agneau. Chevreau. Serb-ayil. | 3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre. |

Stengel, *Opfergebräuche d. Griechen*, p. 200-201. On sait que les Israélites tenaient le lièvre pour impur. *Deutér.*, XIV, 7 ; *Lévit.*, XI, 6.

1) Littmann, *American Journal of Theol.*, 1904, p. 339 ; Berggren, *Guide français-arabe*, Upsal, 1844, donne *ṣouṣ* pour poulet mâle ; Belot, *Vocabulaire arabe-français* : poussin.

## SACRIFICE *SEWA'AT*

| Victime. | Rétribution. |
| --- | --- |
| Taureau. | 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre, plus la poitrine[1] et une cuisse aux prêtres. La peau, les pattes, les pieds et autres portions au sacrifiant. |
| Veau. Bélier. | 5 (sicles) à chaque prêtre. Même répartition de la viande. |
| Mouton. Bouc. | 1 (sicle) et 2 zars à chaque prêtre. Même répartition de la viande. |
| Agneau. Chevreau. Serb-ayil. | 3/4 de sicle et 2 zars à chaque prêtre. Même répartition de la viande. |

## SACRIFICE *SCHELEM-KALIL*

| | |
| --- | --- |
| Taureau | . . . 10 (sicles) d'argent à chaque prêtre. |
| Veau. Bélier. | 5 (sicles) à chaque prêtre. |
| Mouton. Bouc. | 1 sicle et 2 zars à chaque prêtre. |
| Agneau. Chevreau. Serb-ayil. | 3/4 sicle et 2 zars à chaque prêtre. |
| Coq. Poule. | 3/4 sicle et 2 zars à chaque prêtre. |

Dans quel rapport ces trois sacrifices se tiennent-ils avec les trois grands sacrifices sanglants décrits par le Lévitique : la *'olah* ou holocauste, où tout était brûlé de l'animal sauf la peau qui revenait au prêtre, le *zébaḥ schelamim*, sacrifice d'action de grâces, véritable sacrifice de communion, et le sacrifice expiatoire, divisé en sacrifice *pro peccato* (*ḥaṭṭat*) et sacrifice *pro delicto* (*ascham*), où l'on brûlait les parties grasses et même le reste quand on ne l'attribuait pas aux prêtres.

1) La traduction de ces vocables sera justifiée plus loin.

Le R. P. Lagrange a très nettement établi la correspondance entre les deux rituels[1].

Le *schelem-kalil* carthaginois, étant le seul sacrifice sanglant où aucune part de viande ne revient aux prêtres, correspond à la *'olah* ou holocauste des Israélites. On peut confirmer cette conclusion par une observation tirée des découvertes de M. l'abbé Leynaud dans un sanctuaire punique de Sousse[2]. Un grand nombre de pots en terre cuite, munis d'un bouchon en terre cuite, étaient remplis de cendres et d'ossements de gallinacées, attestant qu'un des holocaustes les plus communs était celui des volatiles. Or, précisément, dans le grand tarif de Marseille ni le *ṣewa'at* ni le *kalil* ne sont prévus à cette place, mais seul le *schelem-kalil*. De même, le Lévitique, en dehors de certaines purifications, n'admet les oiseaux en sacrifice que pour l'holocauste.

Des deux autres sacrifices à identifier, le *kalil* n'accorde au prêtre qu'une faible part de viande et rien au fidèle, tandis que le *ṣewa'at* répartit l'animal entre l'un et l'autre. Ce dernier est donc le sacrifice de communion, correspondant au *zébaḥ schelamim* israélite ; par suite, le *kalil* phénicien doit répondre à la fois au sacrifice *pro peccato* et au sacrifice *pro delicto*. En résumé :

| | Carthage. | Jérusalem. |
|---|---|---|
| **Holocauste.** | *Schelem-kalil.* | *'Olah.* |
| **Sacrifice de communion ou d'action de grâces.** | *Ṣewa'at.* | *Zébaḥ schelamim.* |
| **Sacrifice expiatoire.** | *Kalil.* | *Ḥaṭṭat* et *Ascham.* |

Ces rapprochements établis, nous pouvons en tirer quelques éclaircissements pour la terminologie hébraïque. Dans l'Ancien Testament, tantôt *kalil* est apposé à *'olah* et lui sert de synonyme[3], tantôt *kalil* désigne manifestement une autre

1) Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., p. 471-472.

2) Leynaud, *Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 471 et suiv.

3) Ainsi dans *Juges*, XX, 40 et *Deutér.*, XIII, 17, qui ne peut s'expliquer autrement. Probablement aussi *Deutér.*, XXXIII, 10.

espèce de sacrifice comme dans *Psaume* LI, 21, où sont mentionnés la *'olah* et le *kalil*. La synonymie, dans le premier cas, prouve que l'expression complète était *'olah kalil* et, en effet, cette expression se trouve dans 1 Samuel, VII, 9[1]. Dans le second cas, le *kalil* doit représenter le sacrifice expiatoire (*Ḥaṭṭat* ou *Ascham*). Le vocable dans cette acception est rapidement tombé en désuétude à cause de la distinction, assez subtile d'ailleurs, du *pro delicto* d'avec le *pro peccato*. Les Phéniciens ne paraissent pas s'être préoccupés de cette distinction, comme encore les Arabes qui pratiquent le sacrifice de rachat dit *fedou*[2].

Nous aboutissons donc à cette conclusion que chez les Israélites, comme chez les Phéniciens, le sacrifice expiatoire aussi bien que l'holocauste était connu sous le nom de *kalil*.

Pourquoi cette confusion que le grand tarif de Carthage[3] met tout particulièrement en évidence puisque les deux sacrifices y sont groupés sous le terme au pluriel : *kelilim*, les *kalil* ? C'est que, dans l'un et l'autre cas, le sacrifice était total — c'est le sens du vocable — pour le fidèle ; rien de l'animal ne lui revenait[4]. En Israël, la destruction était souvent plus rigoureuse dans le sacrifice d'expiation, puisque la peau elle-même était brûlée[5], que dans l'holocauste. C'était dans les cas graves qui nécessitaient l'expulsion radicale du péché concentré sur la victime.

D'ailleurs, il n'y a pas seulement similitude rituelle entre les deux sacrifices kalil, ils sont fréquemment associés. Dans

1) L'expression est à comparer à *Deutér.*, XIII, 17. Le fait que les LXX ont lu לכל יל (abréviation d'Israël, d'après Klostermann) est une preuve qu'ils avaient *kalil* sous les yeux. Nous ne comprenons pas sur ce point les réserves du P. Lagrange, *l. c.*, p. 472, et son rapprochement avec la racine *qalu*, brûler, est peu convaincant.

2) Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 361 et suiv.

3) *CIS*, I, 167.

4) Une exception dans le grand tarif de Carthage pour le taureau et le bélier ; nous examinerons ce point plus loin.

5) *Lévit.*, IV, 12 et 21 ; VI, 23 ; XVI, 27.

une grande cérémonie, il y a place pour les trois sacrifices. Le sacrifice d'expiation, en tant que rite d'expulsion, est un sacrifice préparatoire qui met le sacrifiant dans un état de sainteté où il retirera tout le bénéfice de l'holocauste. Ce dernier consacre le fidèle et amène son union avec la divinité. Un sacrifice de communion pourra parfaire le tout.

C'est ainsi qu'on décrit la consécration d'Aaron et de ses fils. En premier lieu, on procède au sacrifice d'expiation au moyen d'un taureau qui est entièrement consumé « hors du camp », « avec la peau, les chairs et la fiente ». Puis on amène un bélier pour l'holocauste. Un second bélier, dit « le bélier d'installation », est traité comme dans le sacrifice d'action de grâces ou de communion[1].

Cependant, les deux premiers sacrifices suffisent dans bien des cas, ainsi lorsqu'il s'agit de réintégrer dans le culte la femme après ses couches[2] ou le lépreux après guérison[3]. Aaron, pour pénétrer dans le sanctuaire, devra présenter, en ce qui le concerne, un taureau comme victime expiatoire et un bélier pour l'holocauste[4]. De la part du peuple, il prendra deux boucs pour l'expiation et un bélier pour l'holocauste[5].

De l'identité primitive d'appellation, il résulte que le sacrifice d'expiation et l'holocauste sont le dédoublement d'un seul et même sacrifice.

Avant de passer au sacrifice d'action de grâces nous relèverons encore un détail concernant le *kalil* carthaginois ou sacrifice *pro peccato*. Le P. Lagrange s'étonne de la modique redevance en viande attribuée aux prêtres : 300 (sicles) en poids pour un taureau, soit à peine cinq kilogrammes. L'unité n'étant pas spécifiée dans le texte punique, on pourrait cal-

1) *Lévit.*, VIII, 14 et suiv. Même suite de cérémonies, *Lévit.*, IX, 1 et suiv.

2) *Lévit.*, XII. C'est aussi le cas de *Lévit.*, V, 7 et suiv., où deux pigeons sont sacrifiés l'un comme victime expiatoire, l'autre comme holocauste.

3) *Lévit.*, XIV, 10 et suiv.

4) *Lévit.*, XVI, 3.

5) *Lévit.*, XVI, 5.

culer autrement qu'en sicles; mais d'après quel système ? On ne le voit pas. En réalité, ce faible poids s'explique fort bien par la nécessité qui devait s'imposer aux prêtres de consommer immédiatement la viande d'un sacrifice expiatoire, car comme le dit le Lévitique « c'est un objet sacré par excellence »[1]. Et du même coup nous en tirons une indication précieuse sur le personnel sacrificateur : on peut évaluer à dix ou douze personnes les prêtres et servants qui opéraient dans le sacrifice d'un taureau, la moitié dans le cas d'un veau ou d'un bélier.

La comparaison avec le rituel du Lévitique ne se dément pas pour le sacrifice d'action de grâces. Le terme carthaginois est צועת que nous vocalisons *ṣewa'at*[2] parce que nous y retrouvons l'hébreu צוחה, *ṣewaḥah*, qui est le cri qu'on jette vers le ciel. Dans l'Ancien Testament ce terme revient quatre fois, avec le sens de cri de tristesse[3], de lamentation et on en a déduit le même sens pour l'assyrien. Mais la forme verbale, employée par Isaïe, paraît viser un rite phénicien consistant à s'assembler sur les hauteurs pour pousser des cris de louange à la divinité[4]. Ce rite convient parfaitement à un sacrifice d'action de grâces.

Si nous essayons de pousser le rapprochement entre le rituel carthaginois et le Lévitique, nous aboutissons à un résultat assez curieux. Nos tarifs témoignent d'une singulière insistance, dans le cas de la *ṣewa'at*, à attribuer aux prêtres deux parties de la bête sacrifiée : יצלת et קצרת. Même dans le cas où l'animal sera simplement présenté devant la divinité — et vraisemblablement mis à mort et dépecé en dehors du sanctuaire par les soins d'un particulier[5] —, le tarif attribue

1) *Lévit.*, VI, 18.

2) On vocalise généralement, avec le Corpus : *Sauat*.

3) Isaïe, XXIV, 11 ; Jérémie, XIV, 2 ; XLVI, 12 ; *Psaume* CXLIV, 14.

4) Isaïe, XLII, 11. Alors que les habitants des îles entonnent la louange en l'honneur de Yahwé, que les gens de l'Orient et de la steppe élèvent la voix, les habitants de la montagne poussent des cris de joie du haut des cimes.

5) C'est ainsi que nous comprenons la ligne 13 qui, sans cela, constituerait une répétition inutile. De même, chez les anciens Israélites, le sacrifice d'action

ces deux pièces aux prêtres. C'est assez marquer qu'il n'y a pas là simplement une redevance — car il eût été commode dans ce dernier cas de la verser en argent, — mais d'une pratique rituelle importante. Or, et l'on admettra difficilement qu'il y ait là une rencontre fortuite, le Lévitique attribue, avec une égale insistance, dans le *zébaḥ schelamim* ou sacrifice d'action de grâces, deux parties de l'animal aux prêtres : la poitrine et la cuisse droite.

Les tentatives faites pour expliquer les termes יצלת et קצרת du rituel carthaginois ont été peu heureuses. Elles aboutissent, avec beaucoup de peine, pour l'un et l'autre terme au sens de jointures et d'articulations. Nos tarifs auraient-ils tant tenu à ces spécifications s'il ne se fût agi que d'os à ronger? Ce n'est pas admissible.

La voie que nous ouvre la comparaison avec le Lévitique nous mène à des résultats plus satisfaisants. Le terme punique יצלת se rattache sans conteste à la racine hébraïque אצל d'où le mot hébreu qui signifie « côté », et à la racine arabe *WṢL* d'où le mot arabe *wouṣl* ou *wiṣl*, « membre du corps » maintenu par une jointure. Nous sommes donc autorisé à supposer au vocable punique le sens de « cuisse », probablement la cuisse droite. Quant à קצרת, il est naturel de le rattacher à la racine *QṢR* et de comprendre la poitrine figurant l'animal raccourci ; en arabe, *qaṣarat* désigne la base du cou.

On sait qu'à Jérusalem la poitrine était « agitée », c'est-à-dire balancée au-dessus de l'autel où le fidèle avait déposé de ses propres mains la graisse de l'animal [1]. La cuisse droite revenait de droit au prêtre qui avait offert le sang et il la mangeait dans le temple avec toute sa famille. En Grèce, on

de grâces ne se pratiquait pas obligatoirement dans un sanctuaire. Cela résulte de la règle nouvelle qu'institue le Lévitique, XVII, 5 : « C'est afin que les Israélites amènent à l'Eternel, à l'entrée du tabernacle, et au prêtre, les animaux *qu'ils ont l'habitude d'égorger dans les champs* : ils doivent les immoler en *sacrifice d'action de grâces* à Yahwé ».

1) *Lévit.*, VII, 24 et suiv.

trouve également, comme parts attribuées aux prêtres, la la cuisse droite δεξιὸν σκέλος, la poitrine, στῆθος, la peau, la tête, les pieds ; mais la répartition n'a pas la même fixité [1].

Les divers tarifs carthaginois sont assez semblables pour qu'on les puisse restituer les uns par les autres ; il n'y a de différence que dans la valeur de certaines redevances. C'est ainsi que le grand tarif de Carthage, conservé au British Museum [2], offre des conditions un peu différentes. Par exemple, pour les grands sacrifices, on ne verse plus de redevance en argent, mais en revanche — comme dans l'holocauste à Jérusalem, — la peau revient au prêtre. Voici, pour plus de clarté, le tableau de ces prescriptions qui valent pour les deux sacrifices *kalil* et pour le sacrifice d'expiation. Les termes entre crochets sont restitués d'après d'autres fragments similaires, notamment le fragment du Louvre.

| | |
|---|---|
| **Taureau.** | La peau aux prêtres ; les cornes (?) au sacrifiant. |
| **[Bélier.]** | La peau aux prêtres ; les cornes (?) au sacrifiant. |
| **[Mouton.]** **[Bouc.]** | La peau au prêtre avec la graisse des entrailles [et les pieds]. |
| **[Agneau.]** **[Chevreau.]** | La peau au prêtre. |
| **[Coq.]** **[Poule.]** | 2 zars au prêtre. |

L'organe attribué au sacrifiant que nous désignons comme étant les cornes, est noté חזרת dans le texte. Aucun rapprochement philologique n'éclaire ce mot ; mais on remarquera qu'il n'est mentionné qu'à l'occasion du taureau et du bélier. Il s'agit donc d'un organe fort développé chez ces animaux, inexistant ou très réduit chez les autres : les cornes ré-

1) Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 170.
2) *CIS*, I, 167.

pondent seules à cette condition[1]. En tout cas, ce ne peut être aucune partie des chairs, puisque la prescription concerne, entr'autres, l'holocauste.

Ici aussi, dans le cas du sacrifice d'action de grâces, notre tarif mentionne que la poitrine et la cuisse — ou du moins les organes que nous avons ainsi identifiés, — sont réservées aux prêtres.

*
* *

A la suite des grands sacrifices sanglants, le tarif de Marseille passe en bloc aux offrandes de moindre importance, qu'il range sur une même ligne. Ce sont d'abord les oiseaux. On remarquera que la colombe ne figure pas dans ces sacrifices et non plus dans les listes latines citées plus haut. Par contre, dans le Lévitique, pigeons et tourterelles sont admis, notamment comme substitut. Il se pourrait donc qu'à Carthage comme en Syrie et en Phénicie ces oiseaux aient joui d'un caractère sacré particulier[2] qui les écartait des sacrifices.

Les קדמת קדשת sont les prémices sacrées, correspondant aux *bikkourim* de Palestine : « Si vous voulez offrir à Yahwé une offrande de prémices (*bikkourim*), ce seront des épis grillés au feu, des grains broyés »[3].

Le *zébaḥ ṣed* est une offrande d'aliments, peut-être de

1) On ne saurait dire exactement la valeur (apotropaïque?) que le sacrifiant attachait aux cornes du taureau ou du bélier ni l'usage qu'il en faisait. Rappelons seulement que, dans la légende de Gilgamès, le héros détache les cornes du taureau qu'Engidou a mis en pièces et les voue à son dieu Lougal-Banda pour servir à renfermer l'huile des onctions rituelles. En Israël, les cornes du bélier servaient à faire des trompettes dont on sait le rôle dans le culte.

2) Lucien, *de dea syra*, 54; Bochart, *Hierozoicon*, II, 1, 1, à propos de l'accusation portée par les Juifs contre les Samaritains d'adorer les colombes.

3) *Lév.*, II, 14. Voir encore *Lév.*, XXIII, 10 et suiv., avec le rite de l'agitation : « Lorsque… vous ferez la moisson, vous apporterez une gerbe comme prémices et le prêtre agitera cette gerbe devant Yahwé ». Prémices sur les stèles puniques, voir Berger et Cagnat, *Bulletin archéol., du Comité*, 1889, p. 264.

farine ou de pain[1] et le *zébaḥ semen* un sacrifice d'huile. Pour tous ces sacrifices il est versé 10 oboles à chaque prêtre.

Le fait que le terme *zébaḥ* soit appliqué ici à des sacrifices non sanglants prouve non seulement l'unité de la conception du sacrifice, comme l'a remarqué Robertson Smith[2], mais encore l'identité des rites pratiqués, c'est-à-dire qu'une partie de cette farine et de cette huile devait être brûlée comme le prescrit le Lévitique : « ... on prendra de la farine et de l'huile une poignée avec tout l'encens[3] » pour brûler sur l'autel. Le reste de l'oblation revenait aux prêtres. En dehors de la consommation qu'en pouvaient faire ces derniers, l'huile devait servir à l'éclairage du temple. On sait le soin avec lequel il était ordonné au grand prêtre, à Jérusalem, de préparer la lampe pour le chandelier et de l'entretenir du soir au matin, continuellement, devant Yahwé. Pour cet office, il était prescrit aux Israélites de fournir de l'huile d'olive pure[4].

En dernier lieu, le tarif de Marseille mentionne la *minḥat* (hébr. : *minḥah*) qui se composait de gâteaux de farine (בלל), de lait, de graisse ou de toute autre offrande (non sanglante). Le nom porté par les gâteaux de farine, *baloul* rappelle la recette du Lévitique : on cuit au four de la farine fine en gâteaux sans levain, pétris (*baloulot*) avec de l'huile[5]. Seraient-ce ces gâteaux, sortes de brioches coniques, qu'on voit sur certaines stèles puniques sortant d'un moule cylindrique et la surface striée de losanges[6]?

Sur un dernier point, la comparaison entre les tarifs car-

1) Voir Josué, IX, 5 ; 11 et suiv. ; Robertson Smith, *Relig. of Semites*, 2e éd., p. 222, n. 1.

2) Robertson Smith, *op. cit.*, p. 220.

3) La mention de l'encens manque dans nos tarifs. Peut-être qu'il était fourni par les prêtres contre les dix oboles versées. L'encens figure à Carthage dans une liste ayant trait à des prescriptions sacrificielles, *CIS*, I, 166 ; cf. *Lév.*, II, 2 ; XXIV, 6 et suiv.

4) *Lévit.*, XXIV, 1-4.

5) *Lévit.*, II, 4 et suiv.

6) *CIS*, I, 2017, 2150, 2652. Autres formes de gâteaux, Berger et Cagnat, *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 262-264.

thaginois et le Lévitique est particulièrement intéressante, c'est l'attitude qu'observaient les prêtres à l'égard du pauvre. Comme dans le Lévitique, les mêmes indulgences sont acquises avec un gros ou un petit animal. Mais payer 3/4 de sicle et deux zars pour sacrifier un volatile pouvait encore constituer une dépense trop forte. Aussi nos tarifs exonèrent-ils de toute redevance le pauvre qui se présente, quelque soit le sacrifice. On a contesté bien à tort le sens de cette prescription, car elle est faite dans les termes mêmes qu'emploie le Lévitique[1].

Cette suite de prescriptions minutieuses se termine par des dispositions spéciales à l'égard des sacrifices offerts par les associations : *mizraḥ*, *schafaḥ*, *marzéaḥ*[2] ou tout autre groupe. Chaque groupe ne paye que la redevance d'un sacrifiant.



De cet examen ressort une telle identité entre les sacrifices carthaginois et les sacrifices décrits par le Lévitique, un parallélisme d'une telle continuité dans le détail[3], qu'on ne peut se soustraire à cette conclusion : les uns et les autres dérivent d'une source commune, sont empruntés au même fonds qui ne peut être que le rituel cananéen, autrement dit phénicien.

Pour les Israélites, l'emprunt doit remonter au temps où, installés et acclimatés en Terre-Sainte, ils adoptèrent la langue et l'écriture cananéennes avec le genre de vie du

1) Comparer *CIS*, I, 166, l. 15 et *Lévit.*, XIV, 21 : אם דל הוא. Si דל se rencontre ailleurs, en phénicien, avec un autre sens, c'est que nous avons affaire à un autre mot. En rendant ici ce vocable par « avec », on n'obtient aucun sens plausible.

2) Ces termes ont été expliqués par M. Clermont-Ganneau, *Recueil*, III, p. 25 et suiv. Le premier est un corps constitué, tel le conseil municipal d'une ville, le second représente une *gens*, le troisième répond au *thiase* ; cf. Clermont-Ganneau, *Répert. d'épigr. sémit.*, n° 253.

3) Les seules différences notables concernent l'usage du pigeon dans les sacrifices et la distinction, propre au Lévitique, entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto*.

pays. Le rituel dut être officiellement fixé à Jérusalem lors de la dédicace du temple par Salomon.

Nous sommes enclins à remonter aussi haut dans le temps, parce que nous croyons, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs[1], que les imputations d'infidélité à Yahwé et de conversion aux cultes phéniciens, portées contre la famille d'Achab, n'ont pas la valeur qu'on leur accorde. Il n'y eut rien de changé à cette époque dans le culte israélite. La tradition prophétique authentique — c'est-à-dire cycle d'Elie et d'Elisée mis à part, — n'a aucun grief contre Achab et sa famille, et cependant les prophètes s'élèvent vigoureusement contre l'abus des sacrifices. Les anciens prophètes, en effet, conservent l'idéal d'une vie plus simple et plus libre. Il y a quelque chose de vrai dans ce que dit Amos qu'Israël n'offrait pas de sacrifices dans le désert[2]; il suffit de rectifier de « tels sacrifices », notamment des holocaustes. C'est manifestement contraire à ce qu'enseigne le Lévitique, mais nous savions déjà que Moïse n'avait pas rédigé ce livre biblique : le témoignage des documents carthaginois confirme, en la mettant au point, l'opinion du vieux prophète : les sacrifices qu'enregistre le Lévitique sont une acquisition postérieure à l'installation en Canaan.

D'autre part, si l'École critique a montré que la rédaction du Lévitique est postérieure à l'exil, il y a lieu de distinguer entre la forme rédactionnelle et le fond du rituel. Celui-ci est certainement plus ancien et n'a pas été affecté dans son essence par le rédacteur[3]. Il n'y a donc pas lieu d'opposer, comme on le fait parfois, le rituel postexilique au rituel préexilique. A une époque très reculée, l'holocauste et le sacrifice expiatoire se confondaient sous le nom *kalil* ; la distinction s'établit antérieurement au VIII<sup>e</sup> siècle puis-

1) *Les Crimes d'Athalie, histoire et légende*, dans *Biblioth. de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXXIX.

2) Amos, V, 25.

3) Voir plus haut, l'exemple de la loi des premiers-nés.

qu'elle se trouve dans le rituel carthaginois[1]. Dans le sacrifice expiatoire, la distinction entre sacrifice *pro peccato* et sacrifice *pro delicto* est postérieure au début du VIII[e] siècle, puisqu'elle ne se retrouve pas à Carthage, mais elle est certainement antérieure à l'exil[2], car Ezéchiel, XL, 39, en parle comme d'une pratique bien établie. Il en est fait mention à l'époque de Josias, donc dès le dernier quart du VII[e] siècle. On a cru, il est vrai, pouvoir écarter le témoignage de II *Rois*, XII, 17, parce qu'il n'y est parlé que d'une somme d'argent versée pour le *ḥaṭṭat* et le *ascham*; cependant les tarifs carthaginois montrent que lorsqu'on ne leur abandonne pas la peau de l'animal, on doit verser une contribution en argent aux prêtres. Si, dans le passage cité du livre des Rois, il est question d'une somme d'argent sans mention de l'immolation qui l'accompagnait, c'est que cette mention n'était pas imposée par le récit : on nous explique, en effet, que l'argent apporté au Temple était alors versé aux ouvriers qui le réparaient, sauf l'argent du *ḥaṭṭat* et de l'*ascham* qui restait la propriété des prêtres. Cela ne signifie nullement que, pour les péchés, on se contentait de verser une somme d'argent, mais cela prouve qu'à l'époque de Josias, les prêtres percevaient une rétribution en argent dans le cas d'un sacrifice expiatoire, et dans ce cas seulement, probablement parce que la peau était brûlée. Pour l'holocauste, ils se contentaient de la peau de la bête et pour le sacrifice d'action de grâces de leur part de viande.

Quant aux sacrifices carthaginois tels que les tarifs nous les font connaître, on peut déduire de ce qui précède que le rituel en est ancien et vraisemblablement apporté de Phénicie dès la fondation de Carthage par les Tyriens. L'analogie avec le

1) Si dans *Exode*, X, 25 ; XVIII, 12 ; XX, 24, il n'est question que de l'holocauste et du sacrifice d'action de grâces ; c'est que les récits correspondants ne comportent pas d'autre sacrifice. Il est abusif d'en conclure qu'on ne connaissait pas le sacrifice expiatoire.

2) Notamment contre A. Bertholet, *Leviticus* (*Hand-Commentar*, de K. Marti) p. 10 et suiv.

rituel israélite est telle que nous pouvons, grâce à ce dernier, reconstituer dans leurs grandes lignes la suite des cérémonies.

Comme à Jérusalem, la bête qui répondait aux conditions requises, devait être amenée devant l'autel pour être agréée par le dieu. Le fidèle devait pratiquer le rite de l'imposition en plaçant la main sur la victime à immoler et cela pour bien s'identifier à elle. L'immolation était-elle effectuée par le fidèle ou par le prêtre, on ne saurait le dire. Primitivement, comme encore chez les Arabes, chacun immolait la bête qu'il offrait. Ce n'est que peu à peu qu'on a eu recours aux prêtres pour cet office. Dans I Samuel, II, 13, l'immolation est nettement réservée au fidèle. Le texte hébraïque du Lévitique conserve le souvenir de cet état ancien : non seulement c'est le fidèle qui immole, mais c'est lui qui écorche et qui dépèce la bête. Les prêtres n'étaient chargés que d'offrir le sang à Yahwé, d'allumer le feu de l'autel et de faire brûler la victime. Plus tard, les prêtres procéderont à toutes les opérations du sacrifice et la version des LXX est manifestement inspirée de cette coutume nouvelle : le fidèle ne pratique plus alors l'immolation ni le dépècement. On voit dans quelle erreur on tombe, à ce propos, en cherchant à corriger un des textes par l'autre[1] ; ils sont l'un et l'autre le témoin de leur temps et de pratiques différentes.

On peut supposer qu'à Carthage, également, les prêtres offraient le sang à la divinité et qu'ils allumaient le feu de l'autel pour y brûler les parties déterminées de l'animal après les avoir disposées, la tête en avant, comme on le voit sur les stèles puniques. Nous ne reviendrons pas sur la répar-

1) Plusieurs versions françaises voulant harmoniser les textes disent : on immole, on écorche, on dépèce. Edouard Reuss a exactement traduit. On discute pour savoir si dans *Lévit.*, I, 4, il est prescrit au fidèle de poser « sa main » ou « ses mains » sur la victime. On appuie cette seconde lecture de *Lévit.*, XVI, 21 — qui n'a rien à voir avec le sacrifice en question — mais mieux de *Mischna*, *Menakhoth*, LX, 8, qui prescrit l'imposition des deux mains. On voit, sans qu'il soit besoin d'insister, que cette dernière prescription n'est possible que dans le second état du rite, celui où le fidèle n'immole plus lui-même.

tition des organes de la bête ni sur la préparation des offrandes non sanglantes que nous avons vues être très semblables à ce qu'on pratiquait à Jérusalem.

René Dussaud.

*Note additionnelle sur le kalil.* — A l'issue de la séance de la Société Asiatique où furent communiqués les éléments de ce travail, M. Isidore Lévy m'a fait tenir une très intéressante note sur le kalil en Egypte dont je le remercie cordialement et dont voici le résumé.

כליל a pénétré en égyptien sous la forme ḲRR (déterminatif du feu) qui a subsisté en copte ϭⲗⲓⲗ, *glil*. Ce dernier mot rend *Psaumes* 51, 21 : ὁλοκαύτωμα = כליל [1]. On ne doit pas faire trop de fonds sur ces équations parce que le traducteur copte n'avait à sa disposition pour rendre les divers termes de la Septante, désignant le sacrifice, qu'un choix d'expressions restreint. Dans les textes égyptiens antérieurs à l'époque chrétienne ḲRR apparaît presque toujours dans l'expression toute faite *ḳrr-wtn* correspondant au grec θυσία καὶ σπονδή [2]. Donc *wtn* = libation et *ḳrr* = θυσία.

Le terme *ḳrr* est ordinairement traduit par holocauste, *Brandopfer*. Mais cette traduction est-elle fondée? L'holocauste était exceptionnel dans l'Égypte ancienne [3]. Si *glil* est l'holocauste, il faudrait admettre qu'un rite, jadis inconnu, a passé au premier plan dans le rituel de la basse époque : l'exemple le plus ancien de ḲRR remonte à Psammétique I [4]. Ce ne serait pas impossible : nous savons par Hérodote, II, 40, qu'on célébrait au v<sup>e</sup> siècle une manière d'holocauste à Isis et cet usage a pu se généraliser au cours des siècles suivants. Mais, dès le début de l'époque impériale, Josèphe [5] et, plus tard, Macrobe signalent, comme un caractère particulier du culte égyptien, l'absence de sacri-

1) Groff, *Les versions démotiques Canope*, p. 5-6.

2) Décret de Rosette (dém., 29,30 = grec, 48,50). *Ibid.*, dém. 19, Ḳrr seul ; grec, l. 32 θυσίαν seul.

3) Erman, *Aegypt. Religion*, 2e éd., p. 59 ; sur le kalil, p. 201. H. Junker, *Zeitschrift f. aegypt. Sprache*, t. 48, p. 69-77, a établi que l'holocauste n'était offert, à basse époque, qu'exceptionnellement et hors des temples.

4) Griffith, *Rylands pap.*, IX, 10, 19.

5) *Contre Apion*, II, xiii, 138.

fices. Sans doute Josèphe et Macrobe vont trop loin : le sacrifice est attesté pour l'époque ptolémaïque comme pour l'époque romaine dans les cultes indigènes[1]. Leur erreur, cependant, serait inexplicable si vraiment, dans tous les cas où l'on rencontre la formule stéréotypée *ḳrr wtn*, il fallait croire à un holocauste.

Aussi doit-on déclarer vraisemblable l'hypothèse de Griffith[2] qui croit que *ḳrr* signifie « offrande d'encens ». Nous comprenons ainsi la formule toute faite *ḳrr wtn*. Encensement et libation sont deux cérémonies étroitement associées dans le rituel[3]. Griffith, cependant, raisonnait sur des données incomplètes, se fondant seulement sur le fait que les *burnt-offerings* sont pratiquement inconnus à l'ancien rituel ; et il a retiré son interprétation dans Pap. Rylands, p. 86, 2.

M. Isidore Lévy incline à la reprendre, remarquant que l'idée n'est pas neuve car Letronne, en 1848, sans rien connaître, et pour cause, des textes démotiques, a étudié la formule grecque θυσίαι καὶ σπονδαί, traduction régulière de *ḳrr wtn*, et il est arrivé à la conclusion que θυσίαι = fumigations d'encens[4]. Ce sens paraît parfaitement convenir à des cas comme celui des contrats démotiques où il est parlé de sommes versées à titre d'amende pour les *glil* du roi[5]. On ne voit pas quelle place des holocaustes auraient pu tenir dans le culte dynastique.

En somme, depuis l'époque de Psammétique I, *glil* apparaît dans une formule composée dans laquelle le sens d'holocauste est improbable. Pour déterminer le sens qu'a eu *glil* à l'origine, il nous faudrait des documents antérieurs à la XXVI[e] dynastie ; M. I. Lévy n'en connaît pas. Pour l'instant, conclut-il, l'emprunt égyptien n'est pas susceptible de nous éclairer sur כליל ; tout au plus, peut-on noter que le déterminatif indique que l'idée de combustion, de chauffage à la flamme a été attachée au mot.

Un premier point, mis en évidence par les judicieuses remarques de M. Isidore Lévy, c'est que l'emprunt par les Egyptiens d'un terme liturgique cananéen vient souligner la forte organisation du rituel phénicien et palestinien. La date assignée à l'emprunt concorde avec une action

1) W. Otto, *Priester und Tempel*, I, p. 392.

2) Griffith, *Stories of the High-Priests of Memphis*, p. 99.

3) Exemples innombrables, en dernier lieu le curieux ostrakon publié par Gardiner, *Proc. Bibl. Soc.*, 1913, p. 229.

4) Letronne, *Inscript. gr. et lat. d'Egypte*, II, p. 232.

5) *Rylands Pap.*, III, p. 144, 4.

particulièrement puissante que les populations cananéennes firent sentir dans la vallée du Nil à la faveur de l'invasion et de l'occupation assyriennes. Si le *glil* n'avait été accepté par les Egyptiens que comme sacrifice d'encens, nous n'en serions pas autrement surpris, par le fait que, d'après M. Junker, les sacrifices d'animaux et les holocaustes étaient tenus par eux comme le sacrifice d'êtres ennemis. Nous avons vu que la caractéristique du *kalil* phénicien était la destruction complète de l'offrande par le feu. Grâce au jeu des substituts, familier aux civilisations avancées et notamment à l'Egypte, l'encens pouvait être employé à la place des victimes animales sans que l'essence du rite en fût vraiment atteinte.

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Arno Poebel. — **The babylonian Story of the Creation and the earliest History of the World.** — G. A. Barton, **The Tablet of Enkhegal** (*The Museum Journal*, IV, 2; 1913).

Les documents recueillis à Niffer de 1888 à 1900 et restés jusqu'en 1910 dans les caisses de la mission ont été à cette époque confiés à des employés du Musée de l'Université de Pensylvanie, qui les ont nettoyés et ont réuni les fragments de même apparence ; on les a mis ensuite à la disposition de savants chargés de les classer, de les étudier et de les publier (G. B. G[ordon], *Important historical Documents found in the Museum's Collection of ancient Babylonian clay Tablets*) ; c'est ainsi que A. Poebel a pu identifier, au cours de l'été 1912, un certain nombre de textes historiques, dont il signale l'importance.

Un fragment de poème *sumérien* attribue à une triade divine, — Enlil, Enki et Ninharsag —, la création de l'humanité ; il mentionne la ville de Larak, la Laranché de Bérose, siège de plusieurs rois antédiluviens ; il donne une nouvelle version du Déluge où le héros pieux sauvé par Enki porte le nom *sumérien* Ziougiddou que l'on pourra peut-être identifier à la *forme sémitique* Outa-naphistim l'avisé (Atra-hasis, Xisouthros), connue par la Geste de Ghilgamesh ; après le cataclysme, qui dura sept jours et sept nuits, Ziougiddou est déifié par Enlil.

Reprenant l'étude du texte *sumérien* dont Hilprecht avait extrait les listes des rois d'Our et d'Isin, Poebel en a poursuivi le déchiffrement ; il est parvenu à constater, au début de la tablette, au moins trois groupes de rois antérieurs au déluge. Viennent ensuite les hommes-rois qui ont été, à leur mort, élevés au rang de demi-dieux : Lougal-banda le berger, Doumouzi le pêcheur, Étana, Ghilgamesh, etc. ; il leur est attribué de longues périodes de règne : Lougal-banda, par

exemple, aurait gouverné Ourouk pendant douze cents ans, et l'on atteint le chiffre de 32.175 années depuis le Déluge jusqu'au 11e roi d'Isin, 134e de la liste. La chronologie légendaire de la Babylonie présente donc beaucoup d'analogie avec celle de l'Égypte où l'on distingue l'époque des dieux organisateurs de l'humanité, celle des demi-dieux et celle des hommes-rois.

Une tablette historique contient la copie des inscriptions votives déposées dans l'E-kour, le grand temple de Sumer, par les rois Lougal-zaggisi d'Ourouk, Sargon (Sarrou-kin), Manishtousou et Ouroumoush d'Agadé. Fait prisonnier par Sargon, Lougal-zaggisi fut emmené enchaîné jusqu'au sanctuaire d'Enlil : ainsi finit, après vingt-cinq années de règne, ce patési d'Oumma qui avait vaincu Ouroukaghina, roi de Lagash, avait conquis tout Sumer et avait promené ses armes victorieuses jusqu'aux bords de la Méditerranée.

Un texte porte la mention de travaux exécutés à l'E-kour, par Ghilgamesh ; au temple de Ninlil, par son fils, dont le nom (...-lougal) est malheureusement mutilé. Un autre mentionne les principaux événements du règne de Lougal-anna-moundou, roi d'Adab au début du troisième millénaire. D'autres sont les copies d'inscriptions royales d'Agadé, d'Our, d'Isin et de Babylone.

Langdon avait trouvé dans les collections de Niffer, à Constantinople, quelques articles du Code de Hammourabi ; Poebel en signale d'autres, à Philadelphie, d'autant plus intéressants qu'ils donnent, sur la législation commerciale, des renseignements que la stèle du Louvre n'a pas conservés.

Ces documents seront prochainement édités dans la nouvelle série des publications du Musée de l'Université de Pensylvanie ; il est à souhaiter que A. Poebel en donne la traduction et le commentaire, afin de les mettre à la portée de tous les lecteurs.

Dans le même fascicule de *The Museum Journal*, G. A. Barton donne en fac-similé, transcription et traduction, le texte d'En-hegal, roi de Lagash antérieur à Our-Ninâ, acquis en 1896 par Hilprecht et décrit par lui dans la *Zeitschrift für Assyriologie* (XI, 330 ; XV, 406). Ce document est un acte d'acquisition de terrains pour le roi lui-même et divers personnages de la cour ; l'estimation est faite en poids de cuivre (*urudu*), et non d'or ou d'argent comme à partir de la dynastie d'Our-Ninâ. La comparaison de ce texte avec ceux de même nature, rédigés au temps de Lougalanda ou de Manishtousou, présenterait un grand intérêt.

Signalons encore, de J. A. Montgomery, une note sur *Abraham as the Inventor of an improved plow* : un cylindre de l'époque cassite publié par A. T. Clay (*The Museum Journal*, I, 4 ; *Publications of the Babylonian section* II, 2) lui sert de base pour commenter un passage obscur du *Livre des Jubilés*. Du même auteur, *The Lilith Legend*, traduction et commentaire du texte n° 42 des *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, dont le compte-rendu sera inséré dans un prochain numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

L. Delaporte.

---

C. F. Lehmann-Haupt. — **Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte.** — Tubingue, Mohr, 1911, vii-344 p. avec une carte, 8 mk.

M. Lehmann-Haupt raconte, dans ce volume, l'histoire d'Israël en s'attachant à montrer les rapports étroits que les destinées de ce petit peuple ont toujours eus avec la situation politique générale du monde antique. Cette entreprise n'est peut-être pas tout à fait aussi neuve que le pense l'auteur : M. Maspero chez nous, M. Winckler en Allemagne (*die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e éd., I, Berlin 1902), ont, chacun à sa manière, dans des ouvrages classiques, présenté, eux aussi, « le développement d'Israël » depuis ses origines « dans le cadre de l'histoire universelle ». Ceci ne diminue, du reste, pas la valeur de l'ouvrage de M. Lehmann-Haupt, qui est très personnel et résume une foule de recherches de détail, dont l'auteur a partiellement exposé les résultats dans ses travaux antérieurs.

Le point de vue général de M. Lehmann-Haupt, qui est à la fois assyriologue et hébraïsant, forme un agréable contraste avec la méthode mythologique telle qu'elle sévit chez beaucoup de ses confrères en assyriologie. Bien loin de poser en principe que toutes les traditions israélites, — même celles qui se rapportent aux époques les plus récentes, — portent le reflet des mythes babyloniens, il estime que toute tradition, — concernât-elle les époques les plus reculées, — doit être tenue pour historique jusqu'à preuve du contraire ; et il s'élève avec vigueur contre la propension de ce qu'il appelle « la critique radicale » à « considérer une personnalité comme une figure purement légendaire parce qu'elle est devenue le centre d'un groupe de légendes » (p. 55).

L'application qu'il fait de ces principes est, en général, pleine de

mesure et de pondération : ses tendances « conservatrices » ne l'empêchent nullement de reconnaître l'action des mythes babyloniens sur les histoires israélites de la création et du déluge, voire sur le livre d'Esther, ni d'admettre la présence d'éléments légendaires ou mythiques dans les récits sur Moïse ou sur Jésus. Il va, cependant, parfois un peu loin dans la confiance qu'il accorde à la tradition.

Il accorde, par exemple, que, dans le célèbre récit de la victoire d'Abraham sur Kedorlaomer (Gen. 14), la simultanéité établie entre le patriarche hébreu et le roi Ḥammourabi (Amraphel) est « un produit de l'érudition historique ou de la fiction de l'époque de l'exil ». Et cependant il ajoute : « mais c'est un fait digne d'attention que des événement similaires sont attestés par les documents pour l'époque de Ḥammourabi, que par conséquent le coloris des récits relatifs à Abraham et les dates assignées ne renferment rien d'impossible en soi » (p. 11).

M. Lehmann-Haupt paraît admettre la légitimité des doutes émis sur l'historicité de l'exploit d'Othniel, délivrant Israël du joug de Couchân Riche'ataïm, roi d'Aram-Naharaïm (Jug. 3, 8) ; on ne voit pas dès lors comment il peut conclure : « nous pouvons tirer de ce récit ce renseignement historique que la Transjordanie tout au moins a été soumise alors à la suzeraineté araméenne » (p. 63).

La confiance que M. Lehmann-Haupt accorde à la tradition s'étend aussi, jusqu'à preuve de leur inexactitude, aux données des Chroniques, même quand elles sont en désaccord avec les récits parallèles des Rois, bien que notre critique concède que « le rédacteur des Chroniques est un auteur d'une sûreté très problématique » (p. IV). M. Lehmann-Haupt soutient, par exemple, l'historicité de la captivité de Manassé, suivie de la libération de ce prince et de son retour au culte exclusif de Yahvé : en élargissant son vassal rebelle, Assourbanipal, déjà affaibli, a voulu, explique l'auteur, se faire un allié du prince de Juda ; et celui-ci s'est alors trouvé assez fort pour abolir chez lui le culte des dieux de son ci-devant suzerain : la réforme de Manassé fut ainsi la préparation de celle de Josias et en est pour nous la clé. Le silence du livre des Rois sur cet événement capital est intentionnel, selon M. Lehmann-Haupt : il déplaisait au rédacteur de ce recueil de rappeler un essai de réforme antérieur à la découverte du code deutéronomique et surtout un essai ne comportant pas la centralisation du culte (p. 136-137, 143-146).

Cette apologie de l'édifiant récit des Chroniques ne semblera, je pense, pas bien convaincante. La crainte de déflorer l'originalité de la réforme

de Josias était le moindre des soucis de l'auteur du livre des Rois, qui attribuait déjà à Ezéchias, le père de Manassé, la centralisation du culte, la mesure la plus caractéristique de la révolution religieuse de 621. La soi-disant réforme de Manassé, qui, d'après les Chroniques, laissa subsister les hauts lieux (2 Chr. 33, 17), aurait anticipé beaucoup moins directement sur l'œuvre de Josias. On ne voit donc absolument pas pourquoi l'auteur du livre des Rois, si jaloux de montrer la justice divine à l'œuvre dans les destins des princes, aurait omis le châtiment du souverain impie et son retour au bien, si ces événements avaient été des faits constants ; on conçoit, au contraire, sans peine que la pieuse logique des midrachistes de l'époque postexilique ait donné après coup à la vie de Manassé cette consolante conclusion : à combien de libres-penseurs notoires n'avons-nous pas vu le monde bien pensant prêter de même une fin édifiante ? Et puis, dans la circonstance, il s'agissait d'expliquer pourquoi ce prince persécuteur avait été de tous les rois de Juda, celui auquel Yahvé avait accordé le règne le plus long (55 ans). Ajoutez à cela que l'auteur de Jér. 15, 4 ignore, comme le rédacteur des Rois, le prétendu changement de Manassé et que le récit, très historique, de la réforme de 621 (2 Rois 23, 12) atteste que les autels élevés par Manassé dans les deux cours du Temple (évidemment à d'autres dieux, puisque Yahvé avait déjà le sien) subsistaient encore sous le second successeur de ce prince (contrairement à 2 Chr. 33, 15). Remarquons enfin que, sous Josias, la réforme ne se fit que 18 ans après l'avènement de ce souverain, bien longtemps après qu'il eut atteint sa majorité — il avait 26 ans — ; pourquoi les réformateurs auraient-ils attendu tant d'années pour abolir les cultes assyriens, si les circonstances politiques avaient permis l'affirmation de la suprématie de Yahvé et de l'indépendance de Juda *dès la fin du règne de Manassé ?*

Cette tendance à maintenir toute donnée fournie par une tradition, quelle qu'elle soit, se retrouve à travers le livre tout entier. Babylone, par exemple, en 539, doit avoir été prise *d'assaut* par les Perses, comme le suggère le livre de Daniel et comme le veulent les récits des auteurs grecs ; Belchassar, qui aurait été associé au trône de son père Nabonide, aurait péri en défendant la ville.

Nous ne pouvons songer à discuter, ni même à signaler toutes les thèses historiques intéressantes que soutient l'auteur au cours de son exposé. Bornons-nous à en énumérer quelques-unes.

Les Habiri des tablettes de Tell el Amarna sont les Hébreux ; ce nom, toutefois, désigne ici, non les Israélites, mais leurs congénères,

Moabites, Ammonites, Edomites. — Le séjour des Israélites en Égypte est historique : leur immigration a eu lieu vers 1400, leur exode dans la 5e année de Merneptah. — Moïse est un personnage réel. — David a été l'allié des Hittites contre les envahisseurs araméens ; de là le rôle joué par certains Hittites dans son entourage. — Salomon a été une personnalité politique supérieure. — Le Pharaon Chéchonq, dans sa campagne de Palestine, était l'allié de Jéroboam contre Roboam ; s'il a conquis des villes appartenant au royaume du Nord, c'était pour les enlever au roi de Juda, qui les avait prises, et les rendre au roi d'Israël.

Si Israël, menacé par les Assyriens dès le milieu du IXe siècle, a cependant subsisté encore un siècle et quart, c'est en raison d'un fait déjà mis en lumière par les travaux antérieurs de M. Lehmann-Haupt : le développement pris à cette époque par Ourartou (l'Arménie). L'Assyrie n'a pu reprendre sa marche en avant vers la Palestine et l'Égypte que du jour où elle a été débarrassée de la grande puissance qui s'était formée dans le Nord : en 735 Téglat Piléser IV poursuit le roi d'Ourartou jusque dans sa capitale, et en 734 (d'après la chronologie courante), — en 732 d'après M. Lehmann-Haupt — il démembre le royaume d'Israël.

Les Babyloniens, les Mèdes et les Scythes ont pris Ninive en 607 en faisant déborder le Chauser. — Le monnayage du métal a été pratiqué pour la première fois par Alyattes, roi de Lydie, père de Crésus, au VIIe siècle, et non par les Babyloniens ou par Darius, le créateur des dariques, comme on le dit d'ordinaire. — Le temple de Yahou à Éléphantine a été reconstruit, à la suite de la démarche de Bagoas. — Le second livre des Macchabées a été rédigé avant le premier et constitue une source historique plus sûre. — L'alliance romaine a été pour beaucoup dans l'établissement et dans le maintien de l'indépendance juive à l'époque hasmonéenne. Rome trouvait intérêt à développer la force de ce petit État pour affaiblir d'autant l'empire séleucide. De là le revirement qui se produisit dans l'attitude des Romains lorsqu'ils n'eurent plus rien à craindre des Syriens et firent eux-mêmes leurs affaires en Orient ; ils ont alors très logiquement annihilé la liberté juive ; ils auraient agi de la sorte même si les divisions des Juifs ne leur avaient pas facilité la tâche. — La comparution de Jésus devant Hérode Antipas (Luc 23, 7-12) est historique ; car elle était conforme aux exigences du droit.

Un dernier chapitre traite de l'influence du monde antique, non plus sur les destinées politiques d'Israël, mais sur sa culture. Cet exposé est loin d'embrasser l'ensemble de cette vaste question : l'auteur se borne

à traiter abondamment quelques points particuliers, qui n'ont même pas tous un rapport bien étroit avec le sujet annoncé, par exemple l'âge du livre de Judith ou des livres sibyllins. Les deux morceaux de résistance de ce chapitre sont une étude très remarquable sur la composition du Code de Hammourabi et ses rapports avec la législation mosaïque et avec l'hypothétique « loi primitive » statuée par M. D.-H. Müller (comp. *Revue de l'Hist. des Relig.*, t. LI (1905), p. 104-106), et une défense de la réalité historique de la personne de Jésus contre M. Jensen, qui, on le sait, voit dans la biographie du Christ, comme dans celles de Moïse, d'Élie, d'Élisée, de Paul et de presque tous les personnages de la tradition biblique, un nouvel avatar du poème babylonien de Guilgamech ; nous avons été heureux de retrouver dans l'argumentation de M. Lehmann-Haupt quelques-unes des objections que nous avions développées ici même (t. LXIII (1911), p. 351-357).

Signalons encore un aperçu fort savant, mais par endroits bien hasardeux, du système des mesures employées par les Babyloniens pour le temps et pour l'espace.

M. Lehmann-Haupt répète, après M. Edouard Meyer et bien d'autres, que la prophétie existait chez les Egyptiens, avec un schéma tout semblable à celui des apocalypses juives, dès les environs de l'an 2000-1800, donc bien des siècles avant l'apparition des prophètes israélites, sans mentionner, même dans une note, l'interprétation toute différente donnée depuis par M. Gardiner des textes sur lesquels s'appuie cette grave assertion.

Le livre d'Esther a, selon notre auteur, été rédigé sous sa forme actuelle au début de la grande guerre contre Rome (66-70 ap. J.-C.), parce que c'est alors seulement que les Juifs ont pu espérer voir une de leurs compatriotes devenir, comme l'héroïne du livre, l'épouse du maître suprême de la Judée : Bérénice, aimée de Titus, ne faillit-elle pas, en effet, devenir impératrice ? — L'hypothèse est ingénieuse, mais n'est guère vraisemblable ; les Juifs n'ont pu espérer voir Bénérice devenir impératrice par son mariage avec Titus qu'après que le père de celui-ci, Vespasien, eut été proclamé empereur (69) ; or il n'est guère admissible que, à cette date, au plus fort de la lutte avec Rome, ils aient pu croire que Titus leur permettrait jamais de massacrer à loisir leurs ennemis, c'est-à-dire en première ligne les Romains.

Dans le livre de Judith aussi M. Lehmann-Haupt voit un roman à clé, racontant sous des noms antiques les événements du temps de Démétrius I[er], roi de Syrie (157-153). Le moins qu'on puisse dire

de cette interprétation *zeitgeschichtlich*, c'est qu'elle ne s'impose pas.

L'ouvrage du professeur berlinois provoque, on le voit, souvent la contradiction ; il ne brille ni par la rigueur de la composition, ni même par l'unité de la pensée — il faut souvent chercher l'opinion dernière de l'auteur dans les nombreuses notes complémentaires et rectificatives insérées à la fin du volume — ; il est, de plus, déparé par un nombre excessif de fautes d'impression, d'autant plus regrettables qu'elles portent spécialement sur les dates et les noms propres transcrits de l'assyrien. Mais ce n'est pas un ouvrage banal : il abonde en vues originales et en renseignements instructifs ; il oblige le lecteur à réfléchir et à contrôler les idées reçues. Nul n'estimera sans doute que ce soit là un mérite négligeable.

Adolphe Lods.

---

Warde Fowler. — **The religious experience of the Roman people from the earliest times to the age of Augustus.** — Londres, Macmillan & Cº, 1911.

Le livre considérable, que M. Warde Fowler a récemment publié sous le titre *The religious experience of the Roman people*, est une œuvre parfaitement originale, conçue sur un tout autre plan que la *Römische Mythologie* de Preller et que l'ouvrage déjà classique de G. Wissowa, *Die Religion und Kultus der Römer*. Dans son chapitre d'introduction (*Introductory*) l'auteur définit en ces termes son vrai sujet : « Mon but n'est pas d'exposer en détail le culte romain ou d'expliquer la nature des dieux de Rome ; cela, on le trouvera dans les œuvres des spécialistes compétents .. Ce que je veux essayer de faire, avec toute la précision nécessaire, c'est de montrer l'évolution de la religion romaine, considérée comme une partie très importante de l'histoire même de Rome. Cette conception de mon sujet répond d'ailleurs à mes propres préoccupations et à mes études antérieures. Toute ma vie de professeur a été consacrée à apprendre et à enseigner l'histoire romaine ; et c'est là la raison pour laquelle j'ai toujours éprouvé la plus grande satisfaction à étudier la religion de Rome. Quel que puisse être le cas pour d'autres religions, il est impossible de séparer l'histoire de la religion romaine de l'histoire romaine en général : à Rome, la religion fait partie intégrante de la vie et des progrès de la cité. Une connaissance précise de l'histoire romaine, avec toutes ses difficultés et

toutes ses obscurités, est la seule base scientifique sur laquelle puisse être fondée une étude de la religion romaine, de même que la connaissance approfondie de l'histoire des Juifs est la seule base scientifique d'une étude de la religion juive. » On ne saurait définir, en termes plus nets, le point de vue auquel devraient se placer tous les érudits qui étudient, dans leur ensemble ou dans leurs détails, les diverses religions du monde classique. A vouloir expliquer les rites, la mythologie ou les faits religieux de la Grèce, de Rome, de l'Égypte, de l'Asie antérieure dans l'antiquité sans replacer ces rites, cette mythologie ou ces faits religieux dans le cadre géographique et historique où les uns et les autres se sont développés, on s'expose, nous l'avons déjà dit souvent, à bâtir sur le sable et l'on ne fait qu'encombrer la science des religions d'hypothèses fragiles ou paradoxales.

M. Warde Fowler a compris, en vrai savant qu'il est, qu'une telle conception ne pouvait être réalisée avec succès en dehors de la méthode strictement historique. Parmi les sources auxquelles peut puiser un historien de la religion romaine, M. Fowler cite d'abord les passages des auteurs anciens et quelques rares débris de règlements et de rituels religieux ; puis il mentionne les découvertes de l'archéologie et les données de l'anthropologie. Mais il s'empresse aussitôt de déclarer que les secours, qu'on peut attendre de ces deux sciences auxiliaires, ne sont pas aussi importants qu'on pourrait le croire. Les découvertes archéologiques sont encore fragmentaires, et les documents mis au jour datent en général de périodes récentes. Quant à l'anthropologie, M. Fowler ne conteste pas les services rendus à l'histoire des religions par les œuvres des Tylor, des Robertson Smith, des Frazer, des Hartland, des Jevons, des Mannhardt ; mais il fait de la méthode appliquée par ces savants une critique aussi juste que savoureuse. Après avoir rappelé la théorie de Mannhardt sur l'Esprit de la Végétation, celle de Robertson Smith sur le banquet sacramentel, celle de Frazer sur la royauté divine, il ajoute : « Toutes ces théories ont une très grande valeur pour les recherches anthropologiques. Mais, dès qu'on veut les utiliser pour expliquer des rites de la religion romaine, nous devons immédiatement nous mettre sur nos gardes ; sans doute il faut accueillir avec faveur le moindre rayon de lumière qui peut jaillir d'elles ; il est toutefois nécessaire de tenir en éveil notre esprit critique et même nous devons nous méfier de l'application de ces théories à d'autres phénomènes qu'à ceux qui les ont inspirées à l'origine. Il est dans la nature de tout homme qui cherche de vouloir, quand il a trouvé une clef, essayer d'ouvrir avec

elle toutes les portes qu'il rencontre ; même, on peut le dire, il n'hésitera pas à les forcer. » De plus M. Fowler observe que les anthropologistes n'ont pas en général l'expérience de l'histoire romaine, qu'ils ne sont pas habitués à étudier les textes latins et qu'il leur manque ainsi un élément essentiel pour l'étude de la religion romaine. « Quant à moi, conclut-il, je suis très reconnaissant à plusieurs anthropologistes distingués qui se sont occupés ici et là de la religion romaine ; mais je veux m'efforcer de n'oublier jamais cette phrase de Columelle : « *In universa vita pretiosissimum est intelligere quemque nescire se quod nesciat.* » Nous souscrivons absolument à ces paroles pleines de bon sens. En l'absence de tout document, le vrai savant doit avouer franchement qu'il ne sait pas, qu'il ne peut pas expliquer. C'est tourner le dos à la science que de vouloir tout expliquer, à grand renfort d'hypothèses sans fondement ou d'exégèse fantaisiste.

Une telle conception du sujet, une méthode si vraiment scientifique, si strictement historique assurent au nouveau livre de M. W. Fowler une très grande valeur.

M. W. Fowler s'est efforcé de remonter jusqu'aux périodes les plus anciennes que puissent atteindre les investigations de l'historien. Dans les chapitres II et III de son livre, il détermine les survivances de l'époque préhistorique que l'on peut saisir dans les rites romains. Il déclare que le totémisme n'a laissé aucune trace certaine dans la religion de Rome et il s'appuie en cela sur l'opinion de M. Frazer. Il relève au contraire avec beaucoup de précision tous les faits qui attestent cette notion spéciale, à laquelle on se plaît à donner aujourd'hui le nom de *tabou*, mais qu'exprime fort bien le mot latin *sacer*, et il insiste en particulier sur les interdictions et obligations de cet ordre qui pesaient sur le flamine de Jupiter et sur sa femme. La magie, elle aussi, n'avait pas complètement disparu de la religion romaine, telle que nous la font connaître les documents de l'époque historique. M. W. Fowler en retrouve quelques survivances dans l'*aquaelicium*, dans la fustigation des Lupercales, dans la cérémonie au cours de laquelle on jetait dans le Tibre du haut du pont Sublicius des mannequins appelés Argées, dans maints procédés plus ou moins licites tels que l'*excantatio*, enfin dans l'emploi d'amulettes comme les *oscilla* ou la *bulla*.

Mais ces survivances des âges préhistoriques n'apparaissent dans la religion romaine proprement dite que comme des détails épars, *membra disjecta*. M. W. Fowler ne s'y attarde pas. Il se hâte d'aborder les périodes où l'on peut se représenter la religion de Rome comme un

système plus ou moins complexe, mais cohérent. Il expose d'abord ce qu'était la religion domestique, les cultes de la *familia*, considérée sous sa forme primitive, rurale et agricole. Vesta, les Pénates, le *Lar familiaris*, la *religio terminorum* en sont les divinités et les traits essentiels. Dans la famille romaine, le mariage, la naissance, la mort sont des événements imprégnés de religion et le culte des morts joue un rôle important. Bientôt se développe la religion de la Cité, de l'État. Le plus ancien tableau de la vie religieuse à Rome que nous possédions, c'est le calendrier dit de Numa. Les fêtes qu'énumère ce calendrier expriment le triple aspect de la cité romaine, à la fois agricole, militaire et politique. M. W. Fowler consacre plusieurs chapitres à l'étude des êtres divins, *numina* plutôt que divinités vraiment anthropomorphiques, que les Romains invoquaient ; des rites qui se célébraient en leur honneur et dont l'ensemble formait le *jus divinum*, rites dont les principaux étaient le sacrifice, la prière, les vœux (*vota*, *evocatio*, *devotio*), la purification (*lustratio*).

Rome cependant grandissait. Sous l'influence de diverses circonstances historiques, une population nombreuse d'étrangers était venue s'adjoindre aux plus anciennes *gentes* romaines ; les habitants des villes voisines, vaincues, soumises, parfois détruites, avaient émigré à Rome en tout ou en partie ; enfin les Romains, à mesure que leur territoire s'étendit et que leur puissance s'accrut, apprirent à connaître d'autres peuples, principalement les Etrusques au nord du Tibre, les Grecs de la Campanie et de l'Italie méridionale. Leur religion primitive se modifia. De nouvelles divinités, des cultes jadis inconnus furent introduits dans la cité : l'Hercule de l'Ara Maxima, Castor et Pollux, Minerve, la Diane de l'Aventin, la Triade Capitoline, Cérès, Liber et Libera. Avec ces éléments étrangers Rome reçut encore les livres Sibyllins, dont l'importance fut si considérable, et des rites nouveaux, comme celui des *lectisternia*. Ce mélange de la religion latine primitive et des cultes d'origine étrusque et grecque, mélange déjà accompli vers l'époque qui correspond au premier siècle de la République, donna naissance à ce que l'on peut appeler la religion romaine proprement dite. C'est à ce moment que M. W. Fowler intercale les deux chapitres dans lesquels il étudie d'une part le collège des Pontifes, son organisation, son histoire ; d'autre part le rôle de la divination à Rome, son caractère public dans l'observation des *auspicia*, le collège des Augures et ses attributions.

Les derniers chapitres du livre de M. W. Fowler traitent des trans-

formations subies par la religion romaine depuis la seconde guerre punique jusqu'à l'époque d'Auguste. S'il y eut, pendant les années qu'Hannibal passa en Italie, un réveil du sentiment religieux à Rome et comme une restauration de l'antique religion, ce réveil et cette restauration furent bien éphémères. La philosophie grecque et les cultes orientaux contribuèrent également à la décadence et à l'abandon progressif des vieux cultes. En vain Auguste, avec l'aide de Virgile, tenta de réagir contre cette décadence et cet abandon, et de faire revivre l'antique *pietas* nationale. Il n'y réussit point. Avec l'empire, c'est une religion presque nouvelle, ou plus exactement c'est un mélange confus des cultes les plus divers qui se révèle à l'historien du monde antique. L'histoire religieuse de l'empire romain n'est pas plus l'histoire de l'antique religion proprement romaine que la Rome impériale n'est la cité latine des premiers siècles de la République. M. W. Fowler s'arrête précisément à l'époque d'Auguste, c'est-à-dire au moment où la religion romaine a perdu son caractère vraiment national pour devenir cosmopolite.

Tel est, brièvement résumé dans ses traits principaux, l'ouvrage considérable de M. Warde Fowler. Avec plus d'ampleur et un sens historique plus accentué que dans son ouvrage antérieur sur les *Roman Festivals of the Period of the Republic*, le savant professeur d'Oxford a retracé l'évolution de la vie religieuse à Rome depuis les temps les plus anciens que l'historien peut atteindre jusqu'à l'époque où Rome est devenue comme le microcosme du monde méditerranéen. Il s'est acquitté de cette lourde tâche avec une science consommée et un réel talent.

Pourquoi faut-il que nous soyons obligé, après avoir rendu justice et hommage aux solides et brillantes qualités de l'auteur, de lui adresser un reproche, qu'il nous est vraiment impossible de passer en silence? M. Warde Fowler, qui a fait suivre chacun des chapitres de son livre d'une copieuse bibliographie, paraît ignorer complètement beaucoup des meilleurs travaux français. Sans doute il connaît les livres et articles des savants et des érudits français, qui ont voulu appliquer à l'étude de la religion romaine les méthodes de la sociologie, MM. Salomon Reinach, Renel, Hubert et Mauss, Van Gennep, Huvelin, etc. Mais nous avons constaté, non sans peine, qu'il ne citait pour ainsi dire jamais les livres français, qui s'inspirent des méthodes sûres enseignées par Fustel de Coulanges. Croirait-on que le nom de M. Bouché-Leclercq n'est mentionné ni dans le chapitre consacré aux Pontifes ni dans les notes biblio-

graphiques au nombre de 38 qui accompagnent ce chapitre? Lorsque M. Warde Fowler parle de l'institution à Rome du culte de Cérès, Liber et Libera et du temple de ces divinités au pied de l'Aventin, il ne cite pas le beau livre de M. Merlin, *L'Aventin*, dans lequel cette question est étudiée tout au long. Est-il suffisant, à propos de l'introdction à Rome du culte d'Esculape et de la construction du sanctuaire de l'île Tibérine, de renvoyer simplement à Wissova, *R. K.*, p. 254, quand le sujet a été exposé et traité de main de maître par M. M. Besnier, dans son ouvrage remarquable, *L'île Tibérine*? Le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio ne mérite-t-il pas d'être cité, en même temps que le *Lexikon* de Roscher ou la seconde édition de la *Real-Encyclopædie* de Pauly? nous ne pensons pas qu'il y ait dans ces deux ouvrages beaucoup d'articles supérieurs à ceux que MM. Bouché-Leclercq et C. Jullian, ont donnés sur la religion romaine au *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio. Nous pourrions citer encore d'autres exemples d'omissions analogues. Sans doute elles sont involontaires. Mais, elles n'en constituent pas moins un déni de justice à l'égard d'un groupe important de savants français, dont la contribution à l'étude des antiquités religieuses romaines n'a été ni moins abondante ni moins précieuse que celle des érudits allemands, anglais et italiens, si souvent cités par M. Warde Fowler.

J. Toutain.

---

Eduard Norden. — **Agnostos Theos**, Untersuchungen zur Formen-geschichte Religiöser Rede. — Leipzig (Teubner), 1913, 410 p., 12 m.

L'annexion de l'étude des origines chrétiennes au domaine des études de pure philologie est un des faits qui, au début du xxe siècle, ont le plus contribué à renouveler l'esprit des méthodes appliquées à un champ de recherches longtemps réservé aux seuls théologiens. L'influence de A. Dieterich a déterminé l'orientation de toute une école de philologues dans cette voie nouvelle ; en quelques années l'apparition du *Poimandrès* (1904), des *Hellenistischen Mysterienreligionen* (1910) de R. Reitzenstein, de l'*Hellenistische-Römische Kultur* de Wendland (1912) imposait à l'attention de tous les spécialistes quelques-uns des résultats de la nouvelle école. La pratique de méthodes d'investigation

éprouvées ailleurs conduisait ceux qui les appliquèrent à l'élucidation des origines de la pensée chrétienne à porter leur attention sur la solution d'un double problème : celui de l'origine du vocabulaire chrétien, et celui de la transmission, à travers les diverses littératures qui voisinent et fusionnent dans le milieu hellénistique et jusqu'aux textes chrétiens, de cadres de pensée traditionnels; à l'histoire nécessairement complexe et en partie conjecturale du développement des idées, la philologie tend à donner comme une base concrète, l'étude de la transmission d'école à école, de secte à secte, voire de civilisation à civilisation, des mots et des lieux communs, λόγοι καὶ τόποι. Les travaux antérieurs de M. Norden sur la poésie virgilienne, toute d'érudition et d'emprunts savants (commentaire du livre VI de l'Énéide, 1903) ainsi que sur les formes traditionnelles du style littéraire dans l'antiquité (*die antike Kunstprosa*, 1909), le préparaient à porter plus spécialement son attention sur le second problème. Le travail qu'il livre au public sous le titre d'*Agnostos Theos* est une nouvelle contribution de la philologie aux études chrétiennes. Un tel livre, qui intéressera d'abord par l'abondance parfois un peu touffue des rapprochements et par la richesse du matériel qu'il apporte, se prête mal à l'analyse. Il se compose de deux monographies rattachées par un lien qui peut paraître un peu ténu. L'objet de la première est une étude du discours devant l'aréopage. L'analyse minutieuse de M. N. permet de considérer comme à peu près acquises les données suivantes, du plus haut intérêt pour l'appréciation littéraire et historique de ce morceau célèbre : le thème de l'inscription lue sur un autel et servant de point de départ à un discours ou à un entretien est une affabulation classique, dont la littérature hellénistique offre plusieurs exemples (Apulée, flor. 1; Minucius Félix; lettre du pseudo-Héraclite); le schème du discours lui-même (impuissance des hommes, malgré leur louable piété, à posséder la gnose de Dieu, annonce d'une révélation nouvelle, appel à la μετάνοια pour avoir part à cette révélation) est un schème également traditionnel et qui se retrouve en substance, non seulement dans les Odes de Salomon, mais encore dans des sermons de la collection hermétique (1, 27; — 7, 1); le caractère tout stoïcien du développement 17, 24-29, expression d'une philosophie indéniablement panthéiste est abondamment prouvé par une série de passages parallèles; il semble bien que ce soit à Posidonius qu'il faille rapporter le mérite d'avoir donné une forme classique au beau développement sur la manifestation de la divinité dans ses œuvres. M. N. a poursuivi un autre rapprochement et montré avec

beaucoup de sagacité la parenté des actes de Paul et des « actes » d'Apollonius de Tyane tels que nous les fait connaître la rédaction de Philostrate : de part et d'autre nous retrouvons le même cadre d'une biographie et d'un voyage de mission qui sert de prétexte à des discours et à des entretiens d'édification religieuse. La vie d'Apollonius nous fournit même une réplique nouvelle du thème de l'inscription sur l'autel : Apollonius, pour vanter la piété des Athéniens leur attribue des autels dédiés à des génies inconnus, *ἄγνωστοι δαίμονες*. M. W. paraît parfaitement fondé à soutenir que le pluriel (attesté d'ailleurs par des inscriptions similaires), correspond selon toute vraisemblance à la plus ancienne version de la tradition. D'autres indices, une étude critique du style du discours (app. II), des rapprochements de dates lui permettent même de formuler la séduisante hypothèse d'après laquelle l'auteur des Actes aurait connu et utilisé, au moins pour le passage concernant la *διάλεξις* athénienne de Paul, la source de Philostrate. En transformant les *δαίμονες ἄγνωστοι* en *θεὸς ἄγνωστος* le rédacteur des Actes n'a pas fait qu'obéir à une préoccupation monothéiste ; les pages où M. N. précise le caractère de cette pieuse supercherie sont de celles qu'on lira avec le plus d'intérêt et dont la portée pour l'étude des idées religieuses est la plus grande ; l'*ἄγνωστος θεὸς* n'est pas seulement le dieu inconnu ; c'est le dieu qui ne se révèle qu'à la seule gnose qu'apporte une nouvelle révélation. A l'histoire de cette notion si importante pour l'intelligence des idées religieuses de la période hellénistique M. N., fidèle à sa méthode, apporte une contribution qui ne peut manquer d'être bien venue de tous ceux qui ont eu à s'occuper du mouvement gnostique : de l'étude des textes grecs et romains où les mots *γιγνώσκειν*, *cognoscere* et les substantifs apparentés sont employés dans leur sens technique religieux il paraît ressortir que non seulement ce sens détourné n'apparaît que tardivement en grec et semble être un emprunt à une langue étrangère, mais encore que Posidonius aurait acclimaté l'expression en Grèce. On voit quels éléments multiples une analyse de ce genre fait apparaître dans la composition du morceau des actes. La difficulté qu'on éprouve parfois à suivre la trame de l'argumentation de M. N. tient au sentiment très juste qu'il a du caractère complexe du problème à élucider. Le problème des origines des éléments de la pensée chrétienne ne peut se poser sous la forme simple qu'on a cru parfois pouvoir donner à des problèmes similaires que se pose l'archéologie, « Orient oder Europa? ». La pensée chrétienne primitive puise au fonds commun de l'hellénisme, lui emprunte des cadres

de développement et des lieux communs; mais il s'agit d'un hellénisme pénétré des idées orientales, et non seulement des idées, mais encore des formes du style et du langage de l'Orient. — C'est cette dernière conclusion que l'auteur a voulu reprendre et illustrer d'un autre exemple en étudiant dans une deuxième monographie un nouveau cas de transmission d'une forme traditionnelle du langage religieux : en partant de l'étude des imitations d'hymnes liturgiques dans la poésie profane gréco-romaine ou même de parodies du style religieux M. N. croit pouvoir reconstituer et classer quelques thèmes caractéristiques de développement liturgique : tantôt on s'adresse à la divinité par invocation à la deuxième personne, avec rappel succinct des principaux épisodes de sa légende ou de ses principaux attributs, également sous forme d'interpellation à la deuxième personne (et c'est encore là le moule dans lequel est jeté et le prologue de Lucrèce et la prière sur l'Acropole); tantôt les laudes se poursuivent par récitation d'un chapelet d'épithètes, et les doxologies qui se rattachent aux épithètes ne sont introduites que par des propositions relatives (« Dieu *dont* l'arc est d'argent, dieu de Claros, écoute... » dit encore Chénier imitant une prière homérique.) M. N. croit pouvoir avancer que seule cette dernière forme hymnologique répond au génie de la langue grecque. La première serait une stylisation inspirée d'un modèle étranger, et dans l'espèce oriental; l'auteur poursuit l'étude de ce type de prière et des types qui s'en rapprochent (substitution de la première et de la troisième personne à la deuxième) à travers la littérature juive, puis en remontant jusqu'aux psaumes assyriens, aux incriptions royales chaldéennes et au formulaire des litanies égyptiennes. Ainsi se vérifierait encore dans ce cas particulier la thèse principale de M. W., déjà indiquée à la fin de sa première dissertation (p. 126) et qu'on peut après l'auteur (cf. p. 277) résumer en ces termes : il a existé une langue à caractères définis de la prédication et de l'hymnologie religieuse, à la formation de laquelle ont concouru, pour des parts diverses, et la Grèce, en remontant jusqu'aux anciens θεολόγοι, et l'Orient; cette langue a été la κοινὴ qu'ont parlée toutes les religions syncrétistes de l'époque impériale, y compris le Christianisme. Entre la Grèce et l'Orient, le principal intermédiaire a été le Stoïcisme teinté d'orientalisme, en tout premier lieu celui de Posidonius. Devant le faisceau d'arguments réuni par M. N., il paraît difficile de ne point souscrire à cette conclusion qui se dégageait déjà d'autres travaux. M. N. aura eu le mérite d'écrire un ou deux chapitres de cette histoire scientifique des formes liturgiques que Dieterich, à

la fin de sa Mithrasliturgie, signalait comme un des desiderata les plus pressants de l'histoire des religions antiques. Indépendamment de toute doctrine le livre restera un instrument de travail de premier ordre par la collection des documents liturgiques disséminés dans les auteurs profanes et qui se trouvent ici exhumés et rassemblés.

H. Jeanmaire.

---

J. Meinhold. — **Joma (Der Versöhnungstag)** Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-8° de 83 p. Prix : 4 mark 30, en souscription 3 mark 80.

O. Holtzmann. — **Middot (Von der Massen des Tempels)** Text, Uebersetzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang, 1913. — Töpelmann, Giessen. In-8° de 112 p. Prix : 6 mark, en souscription 5 mark 25.

La traduction de la Mischna, avec commentaire, publiée sous la direction de G. Beer et O. Holtzmann poursuit son cours. Nous avons déjà parlé des traités *Halla* et *Baba qamma*. Deux nouveaux fascicules, concernant le jour des Expiations et des dimensions du temple de Jérusalem, viennent de paraître et méritent les mêmes éloges que les précédents. Texte, traduction et notes sont très soignés. Dans une introduction très intéressante M. Meinhold étudie l'histoire du jour du Pardon dans la Bible et la Mischna. Il distingue, à la suite de la critique moderne, les éléments divers qui ont constitué le cérémonial de ce jour : 1° les précautions que le grand prêtre devait prendre lorsqu'il lui fallait entrer dans le Saint des Saints ; 2° les prescriptions dont l'exécution devait amener le pardon des fautes au jour des Expiations ; 3° une pratique d'un caractère populaire, l'envoi du bouc émissaire dans le désert. Le jour du Pardon paraît n'avoir été institué qu'à une époque tardive, car il est encore inconnu au temps d'Esdras et de Néhémie. Il a dû pendant une certaine période se confondre avec le Nouvel-an (dans Ézéchiel, XL, 1, le dix du septième mois est appelé nouvel-an) ; puis les deux solennités se sont séparées, le Nouvel-an ayant pris un caractère moins austère. Telle est la thèse que développe l'auteur avec des arguments très sérieux, bien que certains points restent encore obscurs. M. Holtzmann n'a pas expliqué comment le dix du mois peut être le nouvel-an. Il eût été bon de dire qu'on a tenu

compte à la fois de l'année lunaire de douze mois et de l'année solaire de 365 jours. M. Meinhold montre ensuite que la description du cérémonial telle qu'elle existe dans la Mischna est en partie théorique, puisqu'il y est question de l'arche sainte, disparue avec le premier temple. Cependant en certains détails le traité Yoma s'écarte de la Bible.

M. Holtzmann qui s'est déjà occupé ailleurs du temple d'Hérode s'est chargé du traité *Middot*. Cet ouvrage, comme l'indique M. Holtzmann, avait un intérêt pratique, parce qu'on espérait que le temple serait bientôt rebâti. L'auteur examine les sources de ce traité, et l'autorité des rabbins qui y sont cités. Tous seraient du IIe siècle, bien que l'un d'eux ait eu un oncle qui avait été lévite dans le temple. Il étudie ensuite la relation de *Middot* avec les autres traités de la Mischna et conclut que *Middot* est, en général, plus ancien. Puis M. Holtzmann étudie le plan de l'ouvrage et la valeur de la mesure ordinaire qui y est citée : la coudée. La plus grande partie de l'introduction est consacrée à la comparaison des renseignements fournis par le traité de *Middot* et ceux que donne Flavius Josèphe. Cet historien inspire confiance à l'auteur, parce qu'il a vu le temple de ses propres yeux. Tout au plus a-t-il pu exagérer parfois la grandeur ou la beauté de l'édifice. Nous regrettons que M. Holtzmann n'ait pas donné la littérature concernant le plan du second temple. Il y fait allusion p. 3. Par contre on doit lui être reconnaissant d'avoir tracé un plan très clair de l'emplacement du temple et de ses dépendances d'après le traité *Middot* (p. VIII).

Nous ajouterons quelques observations de détail : Joma, p. 13, note, le verset du Lévitique, XXIII, 43, ne dit pas que les Israélites aient habité des tentes pendant leur séjour dans le désert, mais à la sortie d'Égypte, ce qui est autre chose. Peut-être a-t-on pensé à la station de Soukkoth. Pour la vocalisation du texte il y a un certain flottement en ce qui touche les formes pausales. P. 30, l. 9, on doit lire הרגל et p. 32, l. 2, לכמות. P. 30, l. 5, ponctuer יאריך (*pi'el*). P. 32, l. 10 : אג. P. 38, dernière ligne : הפשמן. P. 52, l. 7, נתבל (le passé, futur et impératif ont toujours la voyelle *a* au *nitpa'al*). Dans la traduction, p. 35, l. 12, הבב signifie « rafraîchis (les pieds) » et non pas « chasse (le sommeil) ».

Dans le traité *Middot*, p. 56, l. 5, ponctuer בית. P. 60, l. 1, ארצו. *Ibid.* P. 5, בלבק. P. 72 et *passim* l'état construit de עזרה doit être עזרת. P. 78, l. 6, vocaliser הפסין.

MAYER LAMBERT.

---

H. Petitot. — **Pascal, sa vie religieuse et son apologie du Christianisme**. 1 vol. in-8°, 427 p. — Paris, Gabriel Beauchesne, 1911.

Je n'ai pas, bien entendu, la prétention d'apprécier ici par le menu les idées, ni de discuter en détail les assertions de fait d'un ouvrage où un si gros sujet est traité : la pensée religieuse de Pascal. Des questions qu'il soulève, il en est peu sur lesquelles deux « pascalisants » s'accordent entièrement. En est-il même beaucoup sur lesquelles un penseur exigeant pour lui-même soit satisfait de sa propre solution et s'y repose en toute sécurité?

Je veux donc seulement appeler l'attention sur un livre qui a pu rester inaperçu de quelques-uns de nos lecteurs, dans la série d'études théologiques où il a pris place. Non pas que ce ne soit à juste titre qu'il y figure. Comme le dit avec raison le P. Petitot, pour suivre la pensée de Pascal en ses démarches, pour comprendre même le sens précis de beaucoup de ses expressions, il faut une grande familiarité avec la théologie. Mais depuis longtemps les théologiens s'étaient peu occupés de l'auteur des *Pensées* — sans doute pour avoir eu trop à s'occuper de lui autrefois. — C'est plutôt dans les collections et dans les maisons d'édition de couleur philosophique ou littéraire, que l'on a pris l'habitude d'aller chercher les commentateurs de Pascal. Il n'est donc pas inutile de signaler ne fût-ce que sommairement une monographie pascalienne parue dans les « Études de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut catholique de Paris ».

Le P. Petitot s'est proposé un double but : le premier de rattacher l'apologétique de Pascal à sa vie. De là une « première partie, » où l'auteur raconte la première conversion de Pascal, sa période mondaine, sa conversion définitive, avérée par l'écrit mémorable du « mystère de Jésus » ; sa vie mystique après sa conversion, son « jansénisme », ses rapports avec le parti de Port Royal, ses dernières années et sa mort. Ces six chapitres jalonnent bien, en effet, les phases du développement religieux de Pascal et les étapes de sa conversion. Sous une forme moins saillante que les « Époques », marquées en un si frappant relief dans le livre classique de M. Gustave Michaut, ces chapitres sont clairs pourtant et détachent nettement l'essentiel.

Oserai-je dire qu'ils ne sont pas assez minutieusement documentés?

Justement parce que je suis bien convaincu avec le P. Petitot qu' « il est impossible de bien saisir le caractère général de l'apologie que Pascal projetait, l'ordre, le dessein, la méthode, le plan qu'il se proposait de suivre, la valeur respective qu'il attribuait aux preuves psychologiques et extrinsèques de la religion, sans avoir d'abord étudié l'évolution intime de son âme, et principalement cette conversion qui l'amena d'une existence scientifique et mondaine à un catholicisme fervent » (p. 3-4) — justement pour cela je voudrais que cette histoire morale de Pascal fût abondante, surabondante. On n'en saura pour le comprendre, — pour le faire comprendre on n'en dira — jamais trop. Rien n'est à négliger, de ce qu'on nous a rapporté de lui : pas un mot, pas un geste. Et non seulement de lui, mais des milieux successifs qu'il traversa et de ses entours. On connait les admirables prescriptions de la psychologie historique de Sainte-Beuve : « tourner autour d'un homme », fouiller ses antécédents, ses racines, analyser chaque minute de son progrès, et de sa « nourriture » ; constater les particularités de sa vie physique ; explorer ses fréquentations et toute son ambiance, parce que tout ce qui l'approche le modifie ou le développe, ou en a chance. D'appliquer cette méthode, n'est-ce pas le cas, ou jamais, avec un grand homme déjà un peu énigmatique pour ses contemporains, et que la postérité ne connait que par les fragments d'une œuvre incomplète? Pour reconstituer suffisamment cette belle histoire encore conjecturale, je me demande s'il ne faut pas attendre que tous les matériaux réunis, tant sur l'homme et sur l'œuvre que sur le milieu janséniste, par les excellents travailleurs de l'heure présente, MM. Brunschwicg, Gazier père et fils, Victor Giraud, MM. Griselle, Jovy, Boudhors, — attendre, dis-je, que tous ces matériaux, gros ou petits, vérifiés ou douteux, soient à pied d'œuvre... Voilà pourquoi je trouve les cent trente six pages du P. Petitot un peu maigres.

Son second but a été d'examiner en soi l'apologétique de Pascal. Et là encore, j'applaudis, et je pense, je le répète, qu'il est excellent qu'un théologien, qu'un prédicateur, qu'un prêtre, examine, évalue, avec sa compétence, non seulement théorique mais expérimentale, les méthodes de cet avocat de la vérité chrétienne que fut Pascal, avocat passionné et si désireux d'être pratique et efficace. — Et de là, la deuxième partie de l'ouvrage, où le P. Petitot commence par étudier un point fort important : « l'ordre dans l'apologie », c'est-à-dire « l'esprit » dans lequel l'ouvrage est composé. « Cette question », observe-t-il avec raison, domine celle que se posèrent si souvent les critiques des deux

derniers siècles : celle de savoir quel pouvait être le *plan* de son apologie ». — Les chapitres suivants exposent « le dessein » — la méthode, à la fois « expérimentale et progressive », et ce « plan des Pensées », dont le P. Petitot ne croit pas qu'il soit possible de rétablir autre chose que les « grandes lignes ».

On lira avec un intérêt tout particulier les pages consacrées par le P. Petitot à la question de « la certitude que Pascal attribue aux preuves apologétiques », à la question de savoir si « la méthode apologétique de Pascal » n'est que la méthode dite « immanente ».

Le P. Petitot y voit plutôt une « *méthode d'immanence modérée* », car les preuves objectives ne sont point dédaignées, il s'en faut. Il ne nie pas que « le pessimisme et le fidéisme ne soient, dans une certaine mesure les bases de l'apologétique de Pascal » (p. 232), et il l'expose dans les chapitres suivants. Mais il n'a pas de peine à montrer que cependant Pascal n'a garde d'omettre les preuves *extrinsèques*, les prophéties, le *miracle*, la personne historique de Jésus-Christ, l'établissement merveilleux du Christianisme. Seulement, deux choses ici sont certaines : l'une, que c'est sur les preuves subjectives que Pascal insiste avec une ardeur qui semble une préférence, et qui, sans doute, aurait, dans l'ouvrage réalisé et achevé, fait pencher en leur faveur un surplus d'éloquence et de dialectique; — l'autre, qu'il y a bien des lacunes dans la théorie des « prophéties » de Pascal, dans son exégèse, dans sa doctrine du miracle (chapitres IX et X).

Il nous est profitable de voir confronter sur ces divers points, avec les pensées de Pascal, les principes et les procédés de l'apologétique catholique traditionnelle. Nous sommes contents des rapprochements que fait le P. Petitot avec des passages de l'abbé de Broglie, de l'abbé Mangenot, de l'abbé Touzard, même de Lacordaire et de Lamennais; — nous en sommes si contents que nous voudrions encore davantage. — Nous voudrions que, pas à pas, sur chaque article intéressant, le P. Petitot conférât avec Pascal les chapitres correspondants de ces « manuels de théologie » qu'il connaît mieux que nous. Nous aurions profit à savoir bien exactement en quoi et jusqu'où la pédagogie traditionnelle du prêtre catholique concorde avec l'apologétique pascalienne. Or il me semble que, plusieurs livres notoires de théologiens autorisés de la Compagnie de Jésus ou de l'ordre de Saint-Dominique, que plusieurs traités de théologie dogmatique parus en Allemagne ou en Italie — à Rome notamment — eussent pu fournir au P. Petitot des comparaisons instructives.

En général, sur tous ces points les vues du P. Petitot et les positions qu'il prend s'imposent toujours à l'attention, souvent à l'adhésion. C'est qu'il est un « modéré » et un impartial, en ces matières où il est si malaisé à un homme d'église de dépouiller les préjugés du passé. Je sais bien qu'on trouvera peut-être que cette modération est, d'aucunes fois, bien timide : « ... On peut soutenir que Pascal est janséniste et qu'il est catholique. » (P. 419, note 1). Il y a beau temps que les historiens, qui se contentaient d'être historiens, et de constater les faits du passé dogmatique de l'Église se sont résignés sans peine à cette trop évidente vérité. Sachons gré cependant au P. Petitot de n'avoir pas, en ce qui concerne le jansénisme, l'horreur du « venin » hétérodoxe, et de ses multiformes « infiltrations ». Il ne lui paraît pas que la mysticité de Port Royal soit vicieuse, et il ose le dire. Il ose dire (p. 135) que « le jansénisme n'a pas compromis la vie intérieure [de Pascal] autant qu'on l'a cru » ; que sans doute « le chrétien ne peut pas adopter toute la doctrine théologique de Pascal, mais [qu]'il peut méditer sans crainte le *mystère de Jésus*, s'inspirer des principes spirituels [de Pascal], se convaincre profondément avec lui que « notre nature nous porte au mal, que nous ne serons toujours que trop orgueilleux, que nous ne devons rien attendre de nous-mêmes et tout de Dieu, etc. ; » qu'enfin, « si l'on excepte les pensées fausses ou injustes écrites à propos du Probabilisme et du Jansénisme, et quelques excès de sévérité dans la morale et dans l'ascétisme, *la doctrine spirituelle de Pascal est saine*, et qu'à notre époque de relâchement moral, de dissipation, *la méditation des Pensées est un des remèdes les plus efficaces que l'on puisse conseiller, non seulement aux personnes du monde, mais même aux religieux.* » Enregistrons avec plaisir cette justice rendue à Port-Royal en 1913.

Elle ne va pas du reste jusqu'à faire du P. Petitot un dévot aveugle du grand homme qu'il ne se défend pas d'admirer comme un maître de la pensée même ecclésiastique, de la vie même sacerdotale. Il n'a garde d'oublier dans sa conclusion (p. 343) ce que les critiques d'autrefois, les Cousin, les Vinet, les Havet, les Sainte-Beuve, n'oubliaient jamais de dire, honnêtement, à la fois et sensément, et ce que les pascalisants postérieurs ont peut-être trop oublié dans leur rêve enthousiaste d'un catholicisme rajeuni : je veux dire que les *Pensées* ne représentent pas *toute* l'apologétique de Pascal ; — que cette apologie, achevée, eût été probablement *à la fois* psychologique et immanente, historique et subjective, expérimentale et pragmatique. De ces trois attitudes, celle qui est le plus nettement esquissée dans ce qui nous reste du monument,

c'est la première, « la partie psychologique et la méthode de l'immanence » ; c'est indéniable. Mais que celle-là doive être considérée — ainsi qu'on l'a voulu, dans ces derniers temps, — comme la seule apologétique légitime, ou même comme la plus intelligente, ou même seulement comme la plus haute, la plus pure et la plus noble, c'est ce que le P. Petitot se refuse à admettre. Ce *fidéisme* incontestable chez Pascal, sur lequel, dans l'œuvre imparfaite, le hasard fait qu'il a eu le temps de mettre spécialement l'accent, le P. Petitot en dénonce le faible, même au XVII[e] siècle :

« Si Pascal s'était trouvé en présence de métaphysiciens aussi profonds, de logiciens aussi rigoureux que pouvaient l'être Socrate, Platon et Aristote », — disons aussi Descartes ou Leibnitz, — « il aurait eu beaucoup de peine, malgré tout son génie, à les convaincre de l'impuissance de la raison et de la perversité fondamentale de notre nature. » Et de nos jours, il en va de même. On a considérablement exagéré la modernité de Pascal, son efficacité, sa puissance. « Ne serait-il pas préférable, observe avec grande raison le P. Petitot, de prouver, avant toute autre considération, la divinité du christianisme par les prophéties, les miracles, la vie et l'enseignement de Jésus et des apôtres? » (p. 261.) Aujourd'hui, poursuit-il, « la méthode d'immanence... est extrêmement appréciée ; elle semble à la veille de l'emporter. Mais nous devons nous défier de notre tendance à estimer définitives les méthodes qui nous flattent le plus à un moment donné ». Comme cela est juste ! « Peut-être Pascal ne sera-t-il pas toujours aussi cultivé qu'aujourd'hui. » Alors on rendra la parole aux exégètes, aux historiens. Le P. Petitot est un sage. Il sait qu'il ne suffit pas de convertir les « libertins » que leur légèreté même prépare à toutes les docilités, les honnêtes gens « indifférents » et ployables en vertu de leur indifférence même, les athées romantiques, les sentimentaux exaltés, et les dilettantes curieux de fantaisies et d'expériences piquantes, dont le retour à la foi est affaire d'imagination et de cœur. Le P. Petitot sait qu'il faut penser aussi et qu'il vaudrait mieux, peut-être, penser d'abord à ce nombre respectable encore des esprits clairs, solides et de bon sens, qui considèrent l'histoire des origines du christianisme comme une *matter of fact*, et qui veulent, pour croire aux fondements, de bonnes preuves.

N'étant point, on le voit, un panégyriste lyrique de Pascal, un pascalisant à la mode de ces « nitzchéens » ou « gobineanistes » que nous connaissons trop, le P. Petitot porte dans son interprétation des textes une prudence habituellement exacte. Il ne manque pas de textes obs-

curs dans les *Pensées*; l'explication qu'il en donne, me semble, d'ordinaire, judicieuse.

« D'ordinaire », dis-je; et le P. Petitot ne me croirait pas si je disais « toujours ». Comme je le rappelais en commençant, tous ceux qui ont lu Pascal l'entendent à leur façon, et ils en ont quelque droit jusqu'au jour où des documents, attestant sa pensée d'irréfutable façon, auront tranché la dispute. Qu'il me soit permis seulement de donner, en ce qui me concerne, un unique exemple de ces « nuances » qui me sépareraient du consciencieux et sympathique auteur.

« Il est, dit le P. Petitot (p. 325), un texte de Pascal que nous avons vu quelquefois exposé défectueusement et qui en effet prête au contresens : « *Les malheureux qui m'ont obligé de parler du fond de la religion!...* » ou encore : « *misérables qui nous obligez à parler des miracles!... Ces malheureux qui nous ont obligés de parler des miracles...* »

« Lorsqu'on a lu attentivement les *Pensées* — continue-t-il — il est assez aisé d'expliquer ce texte... Il n'y faut point voir l'effroi de Pascal devant sa propre hardiesse à scruter les fondements du christianisme, comme s'il commettait une sorte de sacrilège, comme s'il violait la pudeur de l'Église en la contraignant à montrer les titres de sa divinité... » Tout ce qu'il veut dire, selon le P. Petitot, c'est ceci (p. 326) :

« Les incrédules par leurs objections entre la morale et la religion ont forcé Pascal à leur répondre. En attaquant la force probante de la preuve par les prophéties et les miracles, ils ont contraint l'auteur des *Pensées* à leur expliquer à fond la force de ces preuves. Néanmoins ils sont demeurés dans leur iniquité. Ils en sont même devenus pires, ils se sont raidis presque contre l'évidence[1]. En voulant les éclairer, Pascal les a, pour ainsi dire « aveuglés ». *C'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter les textes précités.* »

« Convient-il? » Je voudrais en être aussi assuré que le P. Petitot. J'ai peur qu'il ne réagisse ici à l'excès contre le « Pascal douloureux », le « Pascal torturé » dont, peut être, le romantique XIXe siècle abusa. Notons, je vous prie, que ce ne sont pas seulement des romantiques ou des incrédules violents contre l'Église qui ont vu — ou cru voir — senti — ou cru sentir — chez Pascal ce drame terminé par un coup d'État brutal ; — c'est Taine (voir V. Giraud, *Pascal, l'homme et l'œuvre*,

1) « N'a-t-on pas écrit — ajoute le P. Petitot — que Havet s'était affermi dans l'incrédulité en étudiant les *Pensées*? que d'autres dont Pascal a exaspéré l'athéisme ou l'irreligion! »

p. 170), qui ne portait pas, que je sache, dans les recherches psychologiques de ce genre, l'animosité méprisante d'un Voltaire. Et je ne vois pas qu'à présent même, de bons esprits, qu'on ne saurait accuser d'être haineux au sentiment religieux, restent dans le même doute. Voici ce que je lis, sur Pascal, dans la dernière livraison d'une revue littéraire[1], sous la signature de M. Robert d'Humières, un admirateur, me semble-t-il, de Maeterlinck : « La culture scientifique inflige à l'esprit des disciplines qui lui rendent les démarches de la foi pénibles, parfois tragiques. Le génie de Pascal fut le champ clos où se livra le plus mémorable de ces débats. Le peu dont se contenta ce grand homme en fait de victoire, son choix dans le fameux *pari* nous frappent comme le plus complet et irrésigné dessaire. A l'intérieur de cette vaste pensée, nous assistons à la lutte qui divise les pensées humaines, et nous voyons avec la même stupeur le triomphe se fonder sur la flagrante défaite... Avec M. Maeterlinck, il faut le reconnaître, l'*acte de foi* de Pascal, c'est l'aveu suprême de la faillite et du désespoir de la foi... Cette intelligence souveraine, armée de la notion des lois scientifiques, le dilemne l'assaillit — elle recula, se sentit crouler ; mais, — sursaut suprême au bord de l'abîme (l'enfer béant peut-être, qu'une transe avait un jour creusé sous ses pieds) — il voulut croire, il crut croire. Un sophisme convulsif, et si pauvre, à côté des richesses de ce cerveau, e rétablit sur la glissante corniche ».

... Ce Pascal tragique, ne serait-ce pas celui qui a écrit les « pensées » émouvantes sur les « misérables » dont la curiosité l'a acculé au « fond du christianisme » ? Ce Pascal tragique, n'y faut-il plus croire ? « L'érudition moderne » a-t-elle « changé tout cela », comme elle a essayé naguère, avec MM. Jovy et Brémond, de soutenir que Pascal avait, quand il mourut, renié le jansénisme[2] ? Ne subsiste t-il plus rien de ce

1) *Mercure de France*, 1er octobre 1913.

2) On lira avec un très grand plaisir à la fin du livre du P. Petitot, une discussion très approfondie et très serrée de la thèse de M. Jovy (Pascal inédit, II. *Les véritables derniers sentiments de Pascal*, Vitry-le-François, 1910), et de M. Brémond (*Le Secret de Port Royal*, dans le *Correspondant* du 10 septembre 1910). Cette thèse, que M. l'abbé Maynard avait déjà par avance réfutée dans son livre trop oublié sur les *Provinciales*, est à mon avis, réfutée de la façon la plus judicieuse par le P. Petitot. Au même moment M. A. Gazier, dont on connaît la compétence magistrale dans tout ce qui touche au jansénisme, la réfutait dans une « étude historique et critique » dont le fond solide et la forme vive auraient grandement agréé aux « connaisseurs » du XVIIe siècle. J'aurai sans

« scepticisme » de Pascal où M. Droz (que le P. Petitot ne connaît pas, si je ne me trompe) avait cru trouver jadis le mot de l'énigme qui, — en ce temps là — semblait exister dans la foi de Pascal ? En admettant même que l'histoire du « pont de Neuilly » doive être reléguée à présent au rang des légendes[1], n'y a-t-il pas eu tout de même dans la vie religieuse de Pascal l'inquiétude, l'émoi, l'effroi mystique et des *nuits* de Jouffroy et des duels intimes entre la raison et le cœur ? L'« évolution religieuse » de Pascal s'est-elle accomplie, déroulée, dans une sérénité aussi ordonnée, pacifique et heureuse, qu'une récente étude de M. Victor Giraud — admirablement documentée du reste — en donnerait un peu trop ce me semble, l'impression ?... Quoi ! plus d'angoisses, ou presque plus ! une foi facile et solide, que, vite, l'amour de Jésus rassérène et illumine !... Est-ce là, désormais, l'histoire *vraie* d'un Pascal mieux compris ? Voilà des points d'interrogation que je pose, — et auxquels j'aurais souhaité que le P. Petitot pensât un peu plus, par le côté où ces problèmes concernaient son sujet spécial, dans ce livre fort utile, du reste, et qui, vraiment, est un enrichissement pour cette littérature « pascalienne », déjà si riche, toujours si vivante[2].

ALFRED RÉBELLIAU.

---

## M. D. HENNESSY. — **The coming Phase in Religion**, 1 vol. in-12. — Londres, Nutt, 1913.

Parmi les caractères les plus remarquables des écrits évangéliques, il convient de mentionner, au point de vue littéraire, l'impression d'originalité et de fraîcheur qui s'en dégage encore à dix-neuf siècles de distance ; au point de vue religieux, une puissance de création et d'adaptation qui semble avoir défié les changements d'esprit et de milieux. Il ne s'agit pas seulement des innombrables sectes qu'ont engendrées et que continuent à engendrer dans certains pays les interprétations plus ou moins fantaisistes de leur texte, mais aussi de la souplesse avec laquelle

doute à y revenir : on aime tant, en France, les thèses paradoxales et piquantes comme celle de M. Jovy qu'il ne faut point les laisser s'accréditer.

1) Voir Victor Giraud, *L'accident du Pont de Neuilly*, dans *Blaise Pascal*, p. 1910.

2) Je ne veux aujourd'hui que signaler le remarquable *Blaise Pascal* de M. Victor Giraud, paru en 1910. J'aurai probablement à y revenir au sujet de ces recherches biographiques sur Pascal, grâce auxquelles seules, comme je le disais plus haut, l'énigme se résoudra.

ils n'ont pas cessé de fournir une base religieuse aux systèmes les plus divers de philosophie et de morale. Voici un auteur — et il fallait s'y attendre — qui retrouve dans le langage prêté à Jésus par les Évangiles les principales thèses formulées par les écoles pragmatiques de William James et de Bergson : que la religion procède du sentiment et non de la raison ; qu'elle possède toute la valeur d'un instinct qui répond à une réalité ; que la mesure de la validité d'une doctrine est dans l'efficacité de son action sociale. A cet effet, il s'efforce de distinguer, dans la tradition des évangélistes, la part respective des notions théologiques ou mythiques attribuables à l'influence ethnique et des préceptes qu'il y a lieu d'assigner réellement à Jésus. Mais quel sera le criterium ? Dans la première catégorie, il range tout ce qui se rapporte à la conception anthropomorphique et même métaphysique de la Divinité, à ses relations directes avec les hommes, aux phénomènes d'inspiration et de possession, à la Résurrection des morts et au Jugement dernier. Dans la seconde il place ce qui, dans les dires et les gestes de Jésus, s'accorde avec les quatre propositions suivantes : 1) L'amour divin est un instinct qui se manifeste sous une triple forme : amour de l'homme pour Dieu ; amour de Dieu pour l'homme et, comme conséquence, amour des hommes les uns pour les autres ; 2) La raison ne peut seule rendre compte de ce sentiment ; 3) Dieu ne peut nous être connu que comme amour ; 4) La pleine réalisation de l'amour divin est le véritable Royaume de Dieu.

L'argumentation de l'auteur ne manque pas de force, quand cherchant le fondement originaire du christianisme, il oppose les vues de l'Apôtre Paul sur la nature du Christ et sur le rachat de l'humanité par l'expiation vicariale à l'ensemble des textes évangéliques où les sacrifices sanglants sont réprouvés et où il n'est pas fait la moindre allusion au dogme du péché originel. Il en est de même, quand il rappelle à quel point la personnalité de Jésus telle qu'elle apparaît chez les synoptiques, diffère du rôle attribué au Verbe par le quatrième évangéliste et ultérieurement développé par l'Église jusqu'à la complète déification de Jésus. Ici, l'opposition entre les diverses sources n'est pas difficile à établir. Mais il en est autrement, quand on se trouve devant le fonds commun des récits évangéliques. Sur ce terrain, la distinction que tente M. Hennessy reste entièrement subjective, quelque logique qu'il y mette et peut-être plus encore à raison de cette logique.

Quand, par exemple, Jésus compare le Royaume de Dieu à un grain de senevé qui atteint graduellement la maturité, ou quand il réplique aux Pharisiens : « Le Royaume de Dieu ne viendra point avec éclat et on

ne dira pas : Le voici ou le voilà là, car le Royaume de Dieu est en vous » (*Luc.*, XVII, 20-21), il semble bien, comme le veut M. Hennessy, que ce royaume divin représente simplement un état d'âme et ainsi disparaît la pierre d'achoppement que devint pour les générations suivantes le décès successif de tous ceux qui avaient assisté personnellement à cette déclaration de Jésus : « Il y en a quelques-uns ici qui ne mourront point avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance ». En même temps s'explique naturellement comme un phénomène de régénération morale, l'apostrophe où l'on a été jusqu'à voir un argument en faveur de la métempsycose : « En vérité, je te dis que si un homme ne vient de nouveau il ne peut voir le Royaume de Dieu ». Mais, d'autre part nous avons les passages où Jésus s'appesantit dans un style et avec des images absolument juives sur les cataclysmes naturels et sociaux qui doivent précéder ou accompagner l'avènement du règne divin. — Où est la preuve que de ces deux courants d'idées, c'est le premier qui est seul authentique ? — Ainsi encore il est exact que le récit de la Tentation offre toutes les apparences d'une légende adventice. Mais de ce que Jésus, dans certains passages rappelés par l'auteur, dénonce le péché comme provenant d'une source intérieure et fait des hommes les artisans de leur propre régénération, s'en suit-il que nous devrons de préférence regarder comme des interpolations ses allusions non moins fréquentes au pouvoir de Satan, à l'intervention des mauvais esprits et à l'efficacité des exorcismes censément pratiqués par le Maître lui-même ?

Sans doute, il est difficile, sans parti pris, de contester que le christianisme s'est inspiré d'un idéal nouveau. Mais reste la question : Quelle a été dans la formation de cet idéal la part de Jésus ? La critique historique se montre de plus en plus hésitante quand il s'agit de reconstituer sa personnalité ; à tel point que quelques-uns de nos exégètes les plus autorisés déclarent désormais futile toute tentative à cet égard. M. Hennessy, dans cette dissertation dont on aime à reconnaître la clarté, la sobriété et l'ordre méthodique aura peut-être réussi à établir, après d'autres d'ailleurs, que la religion et même le christianisme peuvent se maintenir sans recours au surnaturel, en restant sur le terrain des « causes secondes », suivant une expression qu'il aime à répéter. Ceci peut lui suffire, car si l'histoire n'est pas en situation d'endosser ses conclusions, elle ne les dément pas davantage, lui permettant ainsi de ne pas se mettre en opposition avec des faits acquis et de continuer à tabler sur des possibilités.

GOBLET D'ALVIELLA.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. J. G. Vürtheim. — **Teukros und Teukrer**, *Untersuchung der homerischen und der nachhomerischen Ueberlieferung*. In-8, 44 p., Brusse, Rotterdam. — M. Vürtheim, dont nous avons analysé naguère ici l'intéressant mémoire sur Ajax, avait été chargé de rédiger pour le *Lexikon* de Roscher l'article qui intéresse le compagnon d'Ajax, Teukros. Il a publié à part quelques-unes des recherches qu'il a été amené à faire pour éclairer l'histoire du héros. Elles n'ont rien ni de très nouveau ni de très complet. M. V. accepte la théorie à laquelle la science adhère généralement : Teukros est la forme hellénisée du nom anatolien *Tarku* qui apparaît, dès le xv<sup>e</sup> s., chez le roi Tarchundara d'Arzawa et qui se maintient en Cilicie avec les nombreux noms de personne en *Tark* ou *Trok* (Tarkuarou, Trokonbasis, Trokondas) en Carie avec Tarkondara de Mylasa, chez les Tyrsènes de Lydie avec les Tarquins[1]. Les Teukriens auraient été une de ces peuplades indigènes considérées comme Lélèges par les Grecs et apparentées surtout aux Gergithes. Leurs traces se retrouvent de Chypre et de Cilicie en Troade par l'intermédiaire de Milet et de Kymé. M. V. semble croire que le nom de Teukros a passé en Grèce avec les Pélégons-Péoniens et les Lélèges-Locriens, pour revenir de Locride à Troie avec Ajax. *Aias* — qui alterne avec un *Teukros* dans la prêtrise d'Olba — et *Aisioné* (ou Hésioné ou Asia) que la légende rapproche d'Ajax et de Teukros auraient été, dès l'origine, apparentés à Teukros. Teukros remonterait ainsi à un nom divin anatolien : quand on constate que, sur le fameux sceau assyro-hétéen de Tarkondémos, *tarko* est rendu par une tête de chèvre ou de bouc et que la *capra caucasica* se dit *turchu* en assyrien, on se demande si Teukros n'a pas été d'abord le bouc sacré, *totem* des Gergines comme j'ai essayé de montrer que Karanos l'était pour certains Macédoniens. M. V. n'a connu aucune de mes recherches récentes sur le culte du bouc en Phrygie et sur les Gergithes de Troade ; elles lui auraient permis, je crois, de préciser ses vues qui restent trop flottantes.

A. Reinach.

H. F. Hamilton. — **The people of God**. An Inquiry into Christians origins. Vol. I, Israel. Vol. II, The Church. Oxford, University Press, 1912. 2 vol. in-8 de xxxix-261 et xvi-262 pages. — Prix : 18 sh. — Les préoccupations

1) Je peux ajouter au moins deux autres exemples du nom de Teukros : un de Lycaonie (Bell et Ramsay, *The thousand and one churches*, 1910) ; et un Arabe (Paulus Silentiarius, *ep. ded.* 5 ; *Anth*. éd. Stadtmuller).

de M. H. F. Hamilton sont plus systématiques qu'historiques. Il ne s'est pas proposé de tracer une esquisse historique de l'évolution du judaïsme et du christianisme — cinq cents pages n'y suffiraient pas, — il a voulu développer, en la faisant reposer sur une base historique, sa conception de l'Église. Dans l'*Introduction* au premier volume on trouve le résumé d'une théorie de l'inspiration ; dans la *Conclusion* du second on lit des réflexions sur l'eucharistie que l'auteur juge valable même si elle est célébrée par des ministres non épiscopaux (II, p. 208). Nous nous bornerons donc à un très rapide aperçu du contenu de l'ouvrage.

Le premier volume traite d'abord du monothéisme israélite que l'auteur compare au monothéisme hellénique et dont il retrace l'histoire (ch. I-V), le chapitre VI est consacré à la valeur du judaïsme, le chapitre VII à l'espérance messianique. Le dernier chapitre expose quelle a été l'attitude de Jésus à l'égard de la religion juive.

Les quatre premiers chapitres du second volume sont consacrés à la fondation de l'Église (ch. I. Les apôtres et la religion des Juifs ; ch. II. Le nouvel Israël ; ch. III. Les pagano-chrétiens et la loi ; ch. IV. Le ministère des apôtres). Les chapitres V à VIII ont pour titre commun : Le développement du ministère ; (ch. V. La primitive église ; ch. VI. Les églises pauliniennes ; ch. VII. Presbytres et apôtres ; ch. VIII. L'épiscopat) ; puis viennent cinq chapitres sur l'unité de l'Église : (ch. IX. Prolégomènes ; ch. X. Unité ; ch. XI. Organisation ; ch. XII. Les fonctions organiques de l'Église ; ch. XIII. Conclusion). Le volume se termine par un appendice.

MAURICE GOGUEL.

CUTHBERT HAMILTON TURNER. — **Studies in early church history**. Collected Papers, Oxford, Clarendon Press, 1912, 1 vol. in-8 de XII-276 pages. Prix : 7 s. 6 d. — Dans ce volume M. C. Turner réunit, à l'occasion de son cinquantième anniversaire, huit études qu'il a publiées entre 1887 et 1891. Ces études sont reproduites sous leur forme originale avec quelques corrections et additions entre crochets.

Deux de ces études sont relatives au Nouveau Testament (VI. Saint Paul en Asie Mineure. VII. Saint Jean en Asie Mineure : l'Apocalypse). Cinq se rapportent à l'histoire ancienne de l'Église (I. Le ministère chrétien primitif et la Didaché. III. Les métropolitains et leur juridiction dans le droit ecclésiastique primitif. IV. La correspondance de Cyprien ; cf. Appendice II. Deux listes anciennes des œuvres de saint Cyprien. V. Chroniques anciennes dans l'Église d'Occident. VIII. L'épître de Clément et l'Église romaine primitive ; cf. Appendice I. La valeur textuelle de la version latine de l'épître de saint Clément et Note (supplémentaire) sur la version copte récemment découverte). Enfin une étude a un caractère plus général (II. L'ancienne et la moderne organisation ecclésiastique).

MAURICE GOGUEL.

M. Schwab. — **Le manuscrit hébreu nº 1408 de la Bibliothèque Nationale.** Paris I. N. Klingsieck, 1913, 34 p. in-4. — Id. **Le livre de Mardoché Joseph.** Paris I. N. Klingsieck, 1913, 38 p. in-4 avec une planche (tirés tous deux des *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXIX). — Le premier de ces manuscrits, incomplet du commencement et de la fin, contient une sorte d'encyclopédie religieuse, composée d'extraits tirés d'auteurs contemporains du compilateur. Quel est ce dernier? M. Schwab est porté à croire qu'il s'agit d'Eliézer ben Yoel Halévy de Bonn, né vers 1160 (ou 1165) et mort vers 1235. Les noms des autorités qu'il cite forment une liste intéressante pour l'histoire littéraire et M. Schwab, en les relevant, les a accompagnés des notices historiques indispensables. Ce sont tous des représentants de l'École rabbinique du nord-est de la France, où on lisait les sections sabbatiques du Pentateuque, non dans le Targoum araméen, mais en langue française, dans les dialectes du pays. Aussi l'importance de ce manuscrit provient-elle, sinon des extraits eux-mêmes, du moins des mots tirés du grec, du latin, du romain et de l'allemand qu'il renferme. M. Schwab les a élucidés avec le plus grand soin et une profonde connaissance du sujet.

Le second manuscrit est le livre de compte d'un industriel qui paraît avoir dirigé une grande exploitation de résine. Il est rédigé en hébreu, écrit en caractères hébraïques, mais renferme des mots provençaux que M. Schwab a élucidés avec toute la science nécessaire. Il est de 1374.

René Basset.

Passadoro. — **Le Aberrazioni dell' Islamismo.** Rome, 1913, in-4 (extrait de la *Rivista d'Italia*, p. 481-500). — L'auteur considère le maraboutisme et les confréries religieuses comme des aberrations étrangères à l'islam, et le hadith « *La rahbânyya fi 'lislâm* » semble lui donner raison. On a depuis longtemps opposé aux dogmes compliqués du christianisme l'austère simplicité du dogme musulman, sans se demander combien de temps elle a pu durer dans les masses ; il en est de même de la communauté des biens chez les premiers chrétiens et de nombre de maximes évangéliques. Ce que M. Passadoro appelle aberrations, c'est-à-dire des déviations de l'islam primitif, était forcé et Mohammed lui-même, en conservant le culte de la pierre noire à la Ka'aba et les cérémonies du pèlerinage, en a donné le premier l'exemple. On ne rompt pas absolument avec le passé, surtout quand on est un politique, comme le Prophète dans la dernière partie de sa vie. Le mémoire est consacré au tableau sommaire du maraboutisme et des confréries religieuses ; en général l'exposé est exact, sinon bienveillant. L'auteur ne paraît pas être orientaliste ; du moins il ne cite, et encore rarement, que des auteurs de seconde et même de troisième main. On y voit figurer avec étonnement les noms de Trenga, de Frilley, de l'abbé Hoquette « qui publia un livre pour démontrer que les confréries musulmanes et les miracles de leurs saints sont les œuvres du diable » (p. 508) et des autorités, comme Sprenger, Muir, Noeldeke, Arnold, Goldziher, A. Müller,

l'autre, ne sont même pas mentionnées. L'auteur ne paraît pas d'ailleurs connaître l'anglais ni l'allemand : le seul ouvrage qu'il cite dans cette dernière langue (G. Rohlfs, *Kufra*) l'est d'après une traduction italienne. En somme, ce mémoire n'apprendra rien à ceux qui connaissent les choses de l'islam, mais les autres pourront trouver quelque avantage à le lire.

René Basset.

J. Horovitz. — **Bâbâ Ratan, the Saint of Bhatinda.** Calcutta, 1913, in-12. — On sait que dans l'Inde, certains personnages sont vénérés simultanément par les Hindous païens et les Musulmans. C'est une étude sur la légende de l'un d'entre eux que vient de publier M. J. Horovitz avec tout le soin désirable, en indiquant les diverses formes de la légende et les avatars de ce singulier personnage.

A trois milles de la station de Bhatinda est une construction de style pathan avec une mosquée où se trouve une châsse avec des inscriptions dont la plus ancienne est datée de l'an 1005 de l'hégire (1596-1597) : tous les ans, du 7 au 10 de dzoulḥidjdjah, on y célèbre une fête qui attire de nombreux Hindous et Musulmans. Le saint qu'on y vénère est appelé par les premiers Bâbâ Ratan, par les seconds Hadjdji Râtan. Le plus ancien renseignement est celui-ci. C'était un Hindou nommé Tchaoukar, qui se convertit à l'islam et livra par trahison Radja Vena Pâl dont il était ministre, à Chihâb ed din Ghôri qui le fit périr avec sa famille. Ratan fit ensuite le pèlerinage et prit le nom de Hadjdji Ratan. Cet événement serait arrivé en 587 hég. (1191). La légende orale musulmane est tout autre : Ratan était de la classe des Tchouhan Radjpouts et ses connaissances en astrologie lui ayant dévoilé la mission de Moḥammed et l'établissement de l'islam, il se rendit à la Mekke, s'y convertit, vécut 30 ans avec le Prophète, puis il revint dans l'Inde et s'établit à Bhatinda. Lors de l'invasion de Chihâb eddin, il le reçut avec faveur, fit un miracle pour le rafraîchir ainsi que sa suite et lui prédit la victoire. Il mourut ensuite, à l'âge respectable de 700 ans. Dans cette version, l'odieux de la trahison a disparu c'est un saint musulman qui aide un coreligionnaire. Une autre version musulmane supprime aussi la trahison et paraît établir un compromis entre la première et la seconde. Bâbâ Ratan vient de la Mekke à Bhatinda en l'an 24 de l'hégire, devient ministre de Radja Vena Pal (qui régnait à la fin du viie siècle), puis il retourne à la Mekke où il vécut en faqir. Naturellement, la version hindoue est différente : c'était un Hindou du nom de Ratan Nath qui avait le don des miracles. Il réussit à visiter la Ka'abah, et, à la Mekke, ils lui attirèrent le respect des Musulmans. Il serait ensuite revenu dans l'Inde et serait mort là où est son tombeau actuel. M. Horovitz cite d'autres endroits où il existe des traditions sur Bâbâ Ratan dans le Pendjab ; d'après la légende de Goga, il est représenté comme un fondateur d'une nouvelle religion ; un récit du Kachmir le donne comme succédant à Radja Ven (Radja Vena Pal ?) et se convertissant à l'islâm par les soins de Zin el 'Abidin. L'auteur a également rapproché les

légendes sur Ratan el Hindi, telles que les rapportent Ibn Hadjar dans l'*Içâbah* et El Kotobi dans le *Faouat el Ouafayât*, d'après lesquelles, au commencement du vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire, des voyageurs auraient vu, en passant dans l'Inde, le cheikh Ratan el Hindi, qui avait fréquenté le Prophète, réduit à la taille d'un poulet, conservé dans du coton et déposé dans un panier suspendu à un arbre ; il leur raconta en persan son voyage en Arabie au temps de Moḥammed. La conclusion de M. Horovitz est qu'à la fin du vi<sup>e</sup> et au commencement du vii<sup>e</sup> siècle de l'hégire vivait à Tabarhind (Bhatinda) un homme nommé Ratan qui prétendait avoir été en rapports avec le Prophète et avoir vécu 600 ans ; ceci fut contesté dans les siècles suivants par des docteurs musulmans, entre autres Edz Dzahabi qui écrivit un livre spécial (*Kasr ouathan Ratan*), mais accepté par d'autres plus crédules, tels que Firouzabadi. Sous l'influence de traditions hindoues, on put voir dans Ratan un yogui à qui la tradition populaire attribue une vie de plusieurs siècles. Ce mémoire est une excellente contribution à l'hagiographie musulmane et pour la méthode et pour l'information.

René Basset.

A. G. P. Martin. — **Précis de sociologie africaine**. 1<sup>re</sup> partie. Paris, E. Leroux, 1913, 208 p. in-12. — Le plan de l'auteur dans ce premier volume est de faire connaître le peuple et la religion à qui les Français ont affaire dans l'Afrique du nord et, dans ce but, il expose sommairement les débuts et l'histoire de l'islam. Cet aperçu, pour rapide qu'il soit, n'est pas sans erreurs. Il n'est pas exact de dire (p. 17) que le Prophète « traita d'égal à égal avec Hérakllos (pourquoi de Byzance et non de Constantinople ?) et Khosrou ; ses tentatives furent rejetées avec mépris. Il est exagéré de dire (p. 18) qu'il donna l'exemple de la piété et de la bonté. Abou Bakr (p. 19) est appelé *Abou Baker* et Mo'aouyah (p. 20) Mâouyah. Il eût fallu écrire Moâouyah, suivant la graphie, d'ailleurs peu satisfaisante, de l'auteur. Il est inexact de dire que 'Ali accepta une transaction avec Mo'aouyah : les deux pouvoirs furent rivaux et indépendants. Le nom du *ḥâfiẓh el Qorân* (p. 23) ne signifie pas porteur du Qorân, et c'est ignorer l'histoire de ce livre que de rapporter sa rédaction écrite au temps du Khalife El Mâmoun. Il est vrai que l'auteur se contredit plus loin (p. 26) en l'attribuant au Khalife Omayyade 'Omar ben 'Abdel'Aziz, le confondant ainsi avec le Khalife 'Othmân ben 'Affân. Il n'est pas exact de dire (p. 24) que le Qorân représente « la forme littéraire la plus belle de la langue arabe » (voir le volume de Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1906) ; il ne l'est pas non plus d'avancer que l'entrée des mosquées est interdite aux Européens (p. 33). Les conquêtes de 'Oqbah dans l'Aouras (p. 53) sont imaginaires ; les populations des villes (!) et des plaines n'adhérèrent pas de bonne grâce à l'islam (p. 58) ; l'établissement du Khalifat arabe d'Espagne ne fut pas contemporain de celui de la dynastie Idriside de Fas. P. 59 les Fatimites, pas plus que les Almoravides, ne s'installèrent les premiers au Qaire, les seconds à Marrâkech puisque ces villes

n'existaient pas avant leur arrivée. P. 60, le premier émir Almoravide n'était pas « un Berbère pauvre de Sidjilmasa ».

Il est superflu de continuer de relever les erreurs qui se rencontrent presque à chaque page. Le plan de l'auteur était bon ; on peut regretter que les inexactitudes qui fourmillent dans son livre le rendent inutilisable.

René Basset.

M. Franke. — **Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Otto III.** Berlin, E. Ebering, 1913, 1 vol. in-8 de vii-255 p. — Le livre de M. Franke aborde de front une des plus difficiles questions de l'histoire monastique — et aussi de l'histoire morale — du Moyen-âge occidental : le renouveau de l'érémitisme au xi^e siècle. Ce livre ne contient pas que cela, mais bien aussi une vie de Romuald fondée sur une impeccable documentation critique, notamment sur un examen très sagace des textes (*Vita quinque fratrum*, de Bruno de Querfurt, *Vitae Bononis, Urseoli* et *Chronicon Venetum*) qui complètent la *Vita Romualdi* de Pierre Damien. Cependant il va de soi que l'intérêt du livre se masse aux chapitres I et II, surtout pp. 66-124 et pp. 149-180, puisqu'y sont exposées les origines et les réalisations de la pensée réformiste de Romuald. M. F. établit que le séjour de Romuald près de Saint-Michel de Cusan, de 978 à 988, a été de première importance pour la direction de sa vie monastique et pour son œuvre de fondateur d'ordre. Auparavant (dans la période « vénitienne »), il a passé du cénobitisme instinctif à un érémitisme aussi peu raisonné. A Saint-Michel de Cusan, il se recueille et reçoit une triple influence : des écrits de Jean Cassien que le monastère méridional conserve et commente ardemment ; des constitutions canoniques relatives à l'érémitisme ; de la littérature monastique des églises d'Orient. A S. Michel, en outre, il voit fonctionner une règle bénédictine épurée par la réforme clunisienne — et, à partir de ce moment, s'élabore en lui un plan de réforme dont Camaldoli réalisera la stricte application. C'est le mérite du livre de M. Francke : Romuald y apparaît comme l'auteur d'un remarquable effort de centralisation des forces monastiques, et non plus d'une réforme hâtive ou d'un schisme dans la famille bénédictine. Bénédictin, Romuald l'est efficacement. Il discipline l'érémitisme émietté et anarchique depuis l'avortement de la règle lérinienne en Gaule ; il fait entrer dans la vie monastique latine tout ce qu'elle peut accepter de l'idéal des solitaires grecs. Réaction ou compromis, sa solution tend à faire un monastère d'un agrégat de laures. L'institution des *Fratres conversi*, d'origine orientale encore, résout les difficultés que la règle bénédictine du travail opposait à la vie contemplative de l'anachorète.

L'auteur arrête son livre à la mort d'Othon III ; à ce moment déjà la réforme romualdienne donne naissance à des colonies érémitiques vite prospères : à Venise, en Piémont (Monte Chiave), mais surtout en Romagne, en Toscane, dans toute l'Italie centrale ; elle n'est contrariée en Apulie que par les incursions sarrasines de plus en plus fréquentes au début du xi^e siècle.

P. A.

M. Leonhardi. — **Der Kreuzzugsplan Kaiser Heinrichs VI**, H. Noske, Leipzig, 1 vol. 8, de vi-90 p. — Il se peut bien que le prestige mystique de la Croisade de Barberousse ait aveuglé trop souvent les historiens de son fils Henri VI. C'est surtout en réaction contre le livre de Ph. Toeche que M. W. L. a écrit cette substantielle étude sur la pensée politique de l'empereur Henri chef de Croisade. Pas un instant, si l'on en croit M. W. L., Henri n'aurait songé à faire servir l'*iter hierosolymitanum* à des projets d'empire universel. Pas davantage non plus il n'entendait tirer de sa croisade un bénéfice seulement pieux. Son plan était d'un réalisme rigoureux. Loin d'esquisser le moindre mouvement hostile à Byzance, il abandonne de gaîté de cœur des droits héréditaires sur certains territoires grecs contre la perspective d'un appui financier de la part des Byzantins. Avant tout il veut rendre libre le transit entre l'Occident et la Palestine, ouvrir un champ commercial plus étendu à ses ports siciliens. Chypre est un point d'appui précieux pour la puissance économique allemande, dans la Méditerranée orientale ; l'aide apportée à Amauri de Lusignan est tout intéressée : il s'agit de créer un « pont » pour le trafic occidental. Et comme, par surcroît, la Terre-Sainte sera délivrée, le pape ne pourra pas refuser à l'empereur de couronner son fils — en manière de salaire.

Bien documentée, alertement conduite, la thèse de M. Leonhardi, qui a des chances d'être exacte, en a, et de fort grandes, d'être beaucoup lue et discutée.

P. A.

**L'Année sociologique**, publiée sous la direction de M. Emile Durkheim, t. XII (1909-1912). Paris, Alcan, 1913. — On sait que cette importante publication a pour objet de rassembler des matériaux, en rendant compte des principaux travaux qui paraissent chaque année dans les divers domaines de la sociologie. Ces analyses s'inspireront forcément de la méthode propre à l'école dont M. Durckheim peut être regardé comme l'initiateur et le principal représentant dans la philosophie contemporaine ; c'est même là ce qui fait l'unité, et, en grande partie l'intérêt de ces comptes-rendus écrits par une trentaine de collaborateurs appartenant tous au même groupe. Il convient d'ajouter que les préoccupations de doctrine personnelles n'y portent aucune atteinte à l'impartialité des appréciations qui débutent en général par un exposé objectif et très complet, avec intention évidente de présenter les points d'accord à l'égal des dissidences. A peine peut-on citer une ou deux exceptions à cette sérénité bienveillante, quand il s'agit de certains dialecticiens, qui, habitués sans doute à écrire pour des milieux où domine une seule cloche, ne se font pas scrupule de tronquer ou d'altérer les textes selon les besoins de leurs démonstrations. D'autre part, il est assez naturel que les collaborateurs de l'*Année* accordent une attention spéciale aux écrivains, assez nombreux, qui sans se rallier complètement à la nouvelle sociologie, se rapprochent cependant de sa méthode et admettent largement l'autonomie des phénomènes sociaux.

Le volume, de même que ses devanciers, répartit les publications dont il

s'occupe suivant une classification peut-être un peu minutieuse, mais qui ne laisse guère à désirer comme cadre d'étude. Il comporte sept sections : I. Sociologie générale ; II. Sociologie religieuse ; III. Sociologie morale et juridique ; IV. Sociologie criminelle ; V. Sociologie économique ; VI. Morphologie sociale ; VII. Divers (Esthétique, langage, technologie). Parmi ces sections, celle de la Sociologie religieuse occupe une place prépondérante (247 pages sur 869 non compris les tables), ainsi qu'on pouvait s'y attendre dans un système qui non seulement attribue à la religion des origines exclusivement sociales, mais encore la regarde comme le germe dont sont sorties, en se dissociant, toutes les manifestations, aujourd'hui différenciées, de la vie collective : l'art, la science, la poésie, le droit, la morale, etc. A l'intérieur de chaque section, les ouvrages sont répartis sous un certain nombre de rubriques qui sont les suivantes pour la sociologie religieuse : 1. Philosophie religieuse ; 2. Systèmes religieux des sociétés inférieures ; 3. Systèmes religieux nationaux ; 4. Systèmes religieux universalistes ; 5. Systèmes religieux des groupes secondaires ; 6. Cultes spéciaux ; 7. Croyances et pratiques dites populaires ; 8. Croyances et rites concernant les morts ; 9. La Magie ; 10. Rituels ; 11. Objets et lieux de culte ; 12. Représentations religieuses ; 13. Sociétés religieuses ; leur droit et leur morale. Chacune de ces rubriques comprend à son tour plusieurs subdivisions. — On peut ainsi passer en revue d'une façon méthodique les principaux travaux publiés au cours de la période tant en allemand et en anglais qu'en français.

G. d'A.

---

# CHRONIQUE

## DÉCOUVERTES

**Les fouilles d'Abou-Roach.** — Dès son arrivée à la tête de l'Institut français d'Archéologie du Caire, M. Lacau a donné une vive impulsion aux fouilles d'Abou-Roach. L'exploration méthodique, assurée par trois chantiers, a fourni des résultats fort importants. Des magasins remplis de céramique ont été déblayés et ont fourni les éléments d'un véritable répertoire de la poterie de la IV<sup>e</sup> dynastie. Pour la première fois on y a trouvé la lampe dite phénicienne : coupelle ronde en terre pincée sur le bord. D'autre part, on a reconnu des tombes de la III<sup>e</sup> dynastie ; puits à escalier menant à la chambre funéraire ; le mort enseveli accroupi dans un coffre en bois très court (90 centim.). Les genoux sont à la hauteur de la face, le corps est posé sur le côté gauche, la tête au nord, la face à l'est. A côté du coffre gisaient des vases en albâtre et en pierre dure. Dans la même nécropole s'alignaient des tombes de la IV<sup>e</sup> dynastie ; mastaba typique en brique crue, percé de deux grands puits verticaux conduisant aux chambres. Dans ces chambres, le corps est allongé et placé dans un coffre de 1,80 mètre à 2 mètres, la tête au nord.

Le troisième chantier, dirigé par M. Montet, a révélé une tombe de la II<sup>e</sup> dynastie, bien conservée et ornée d'un mobilier très riche : « vases en albâtre, en schiste, en brèche ; la variété des formes et la qualité de la matière complètent d'une manière intéressante l'idée que nous pouvions nous faire de cette industrie des vases en pierre qui joua un si grand rôle en Égypte. Signalons aussi deux vases en cristal de roche d'une perfection vraiment extraordinaire, des lions en ivoire, des outils en métal, des fragments de meubles, enfin une série curieuse de silex taillés. Ces silex n'ont jamais servi, ils ont été taillés pour être mis immédiatement dans la tombe. Les arêtes, extrêmement fines et fragiles, sont en effet demeurées intactes. Il s'agit vraisemblablement d'une survivance : les procédés de taille s'étaient conservés uniquement à l'usage du mort. » (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 517 et suiv.)

**Graffiti de pèlerins à Abydos.** — En déblayant les parties de la cour et des pylones recouvertes par des maisons à Abydos, M. Lefebvre a trouvé un mur couvert de graffiti dus à des pèlerins grecs et romains (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 465 et suiv.). Il en est un daté du 25 octobre 147, règne d'Antonin. Un certain Démétrios, fils de Théon, vint ce jour-là demander aux dieux de lui accorder biens et richesses. Le lendemain, il

s'aperçut d'un oubli grave et il compléta son inscription : « Me voici revenu demander à ces mêmes dieux de garder mon corps exempt de maladie aussi longtemps que je vivrai ; le 29 de Phaophi, année 11 d'Antonin (= 26 octobre 147) ». M. Lefebvre publiera prochainement, en collaboration avec M. Perdrizet, les huit ou neuf cents graffiti d'Abydos.

**Nysa, une Lourdes antique.** — Quoique la ville de Nysa, dans la vallée du Méandre, n'ait aucun lien avec le *Nysion pedion* de l'hymne à Déméter, on y plaçait cependant le rapt de Core et l'on y fêtait l'union de Pluton avec la déesse (*théogamia*). Des fouilles entreprises sous la direction de M. Walther von Diest (*Nysa ad Maeandrum*, *Jahrb. k. d. Arch. Instituts*, Erganzh. X, 1913) ont permis de reconnaître nombre d'édifices antiques, notamment une bibliothèque semblable à celle d'Éphèse. On a retrouvé, dans le bourg voisin d'Acharaka, le temple dédié à Pluton et à Coré ainsi que le *charonion* aux récits merveilleux. C'est là que les malades se rendaient en foule « tous animés, nous dit Strabon, d'une foi absolue dans l'efficacité des prescriptions médicales des deux divinités ». Les prêtres pouvaient pratiquer l'incubation au lieu et place des patients, mais ils les installaient volontiers dans l'antre « en leur recommandant de rester là immobiles, comme des bêtes tapies au fond de leur tanière, sans prendre de nourriture et cela durant plusieurs jours... Chaque année, il se tient à Acharaka une panégyrie et l'on peut dire que c'est là le vrai moment pour juger par ses yeux de l'affluence des malades, et pour recueillir tout ce qui se dit de ces cures merveilleuses. » Strabon (XIV, I, 44) rapporte un curieux sacrifice par précipitation que l'on pratiquait dans ce *charonion* et que les monnaies de Nysa représentent : « Il est d'usage ce même jour, à midi, que des jeunes gens et des éphèbes, nus et le corps bien frotté d'huile, s'élancent hors du gymnase, prennent un taureau, le traînent le plus vite qu'ils peuvent jusqu'au seuil de l'antre et l'y lâchent : le taureau y fait quelques pas, tombe et expire. »

**Figurine grecque d'envoûtement.** — Depuis que M. Clermont-Ganneau a fixé la destination d'un groupe de figurines d'hommes et de femmes découpées en silhouette dans des lames de plomb, en montrant que ces personnages nus, aux mains et aux pieds chargés d'entraves, avaient dû subir un envoûtement, plusieurs statuettes analogues ont été publiées. Mais jusqu'ici il ne s'en était pas rencontré avec un petit sarcophage approprié. C'est le cas d'une figurine, trouvée à Athènes et que publie M. Franz Cumont (*C. R. Acad. des Inscr.*, 1913, p. 412 et suiv.).

Dans une boîte de plomb était couchée une statuette également de plomb, les mains attachées derrière le dos. Le savant historien des religions reconstitue ainsi la série des conjurations qui doit atteindre le personnage visé : « De même que son effigie a les mains liées par l'envoûteur, lui aussi aura les membres raidis par la maladie et la mort; de même qu'elle était déposée dans un

sarcophage, lui aussi sera mis en bière; de même que le cercueil était enfoui dans le sol, lui aussi sera enterré. Tous ces actes procèdent logiquement de cette sympathie que la magie suppose exister entre l'être maudit et le simulacre sur lequel on agit ».

**Le dieu Trihianus.** — L'abbé Chartraire a signalé au Comité des travaux historiques et M. Héron de Villefosse a étudié (*Bull. archéol. du Comité*, 1913, p. V-VII), une inscription votive découverte près de Sens : *Croca pro salutem im(peratoris) Ca(esaris) Aug(usti) Trihiano*. Le nom divin est placé en vedette à la fin du texte. « Le dieu *Trihianus*, dit M. de Villefosse, est inconnu. Je ne crois pas que ce nom puisse être lu d'une autre manière. Il me paraît impossible de chercher ici le nom de l'empereur Trajan. » Date probable : le IIIe siècle de notre ère.

**Inscription latine de Judée.** — M. Chapira a rapporté de Judée un texte latin en cursive, du milieu du IVe siècle de notre ère, que M. Jean Martin publie dans la *Revue des Études juives*, 1913, p. 54-59. Cette inscription, malheureusement très mutilée, a trait à des choses religieuses. On y relève notamment la mention d'un *locorum antistes*. L'*antistes* est souvent un prêtre, car il apparaît à côté des augures, des aruspices, ou bien est attaché à une divinité, notamment à Mithra. Plus spécialement, « il semble que l'*antistes* soit l'administrateur, l'intendant du temple : aussi rencontre-t-on fréquemment les expressions *antistes templi* ou *antistes loci*. Le *locorum antistes* dont il s'agit est donc l'administrateur, le directeur des biens d'une divinité dont nous ignorons le nom ».

**Inscriptions chrétiennes de Djemila** (Algérie). — Deux chapiteaux d'une basilique de Djemila, dans la région de Sétif, portent les textes suivants : *Natale domni Claudi die Kal(endas) octobres*, et *Natale domni Pascenti die... Kal(endas)*... Ces textes « se rattachent, observe M. Paul Monceaux (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 221), à une série bien connue de l'épigraphie chrétienne de la contrée. Le mot *natale* est le terme propre pour désigner un anniversaire de martyr, et le titre de *domnus* est souvent donné à des saints. Les deux inscriptions sur chapiteaux avaient donc pour objet de rappeler aux fidèles les dates des fêtes de deux martyrs, Claudius et Pascentius. Ce sont presque sûrement des martyrs locaux, d'ailleurs inconnus. »

**Le monastère de l'Apa Apollô, à Bâouît** (Moyenne Égypte). — Les fouilles brillamment inaugurées à Bâouît par M. Clédat, ont été reprises cette année par M. Jean Maspero, membre de l'Institut français du Caire, qui a mis au jour les bâtiments du monastère de saint Apollô. Le couvent était fortifié et double. Au nord, était le domaine propre de saint Apollô ; au sud, s'étendait un *koinobion* de religieuses. Des peintures, fort bien conservées et donnant une

bonne idée de l'art copte au VIII^e siècle, ont été retrouvées. On a relevé également d'innombrables graffiti tracés par les pèlerins qui affluaient de toutes les parties de l'Egypte, accompagnés de leur femme et de leurs enfants. On y rencontre jusqu'à des Arabes (début du VIII^e siècle), un Georges, fils de Sergios alias Malik et un Abdallah, fils de Amr. En dehors des constructions destinées au culte et à l'habitation, M. Jean Maspero signale des installations utilitaires qui témoignent que le couvent se suffisait à lui-même. Des frères y exerçaient les divers métiers ; les graffiti mentionnent des frères-charpentiers, des frères-maçons, etc... Une salle a fourni deux vases encore remplis de poissons séchés, des filets à prendre les cailles, du sel au fond d'un tesson (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1913, p. 287 et suiv.). B. D.

## PUBLICATIONS DIVERSES

Dans la séance publique annuelle tenue le 14 novembre 1913 par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, notre éminent collaborateur, M. Paul Monceaux, a traité du couvent d'Hippone fondé par saint Augustin. Bien avant sa conversion, Augustin rêvait de mener avec ses amis le genre de vie qu'on appelait la « vie philosophique ». Il ne fut pas insensible au grand courant d'enthousiasme mystique qui entraînait les églises d'Occident vers un nouvel idéal de vie religieuse et qu'elles recevaient d'Orient. Vers 396, au début de son épiscopat, Augustin fonda à Hippone un grand monastère de femmes que gouverna d'abord la sœur de l'évêque. Celle-ci mourut vers 420 et la nouvelle supérieure ne put établir son autorité sans avoir recours à l'autorité morale du fondateur. M. P. Monceaux expose les luttes dont l'austère couvent fut le théâtre. Augustin intervint avec énergie et adresse : il imposa un nouveau règlement très complet et très précis où il mit toute son expérience.

« A plusieurs reprises, l'évêque insiste sur les principes mêmes du cénobitisme ; la vie commune, le vœu d'obéissance, la communauté des biens, le vœu de pauvreté, l'interdiction de rien posséder en propre et de rien recevoir personnellement. Les religieuses, conformément au précepte de l'Evangile, n'ont pas à se préoccuper de la vie matérielle : chaque sœur reçoit ce qui lui est nécessaire, comme vêtements et nourriture. La supérieure pourvoit à tout, et préside aux distributions ; les autres n'ont qu'à obéir, et à rendre grâces.

« Dans la vie du couvent, l'essentiel sera toujours les exercices et les pratiques de la vie spirituelle. Pour les offices et le culte proprement dit, toutes les religieuses se rendront ensemble à la cathédrale, où des places leur sont réservées dans une enceinte spéciale. En outre, des prières et des méditations en commun auront lieu chaque jour, à heures fixes, dans l'*Oratorium*, la chapelle de la maison.

« Le costume des religieuses se composera d'une tunique, d'un manteau, de chaussures, d'une ceinture et d'un voile. Il n'est pas question d'un véritable

uniforme. Mais il est spécifié que le tout doit être fort simple, et que toute recherche est interdite. Pour dérouter les coquettes, tous les vêtements reçus ou fabriqués dans la maison seront mis en commun ; la distribution sera faite, dans la mesure des besoins, par la supérieure, et l'on évitera, autant que possible, de remettre à une sœur les effets qu'elle aura apportés en dot ou reçus de sa famille ou façonnés elle-même.

« En fait d'hygiène, le règlement est à la fois très libéral et très étroit ; libéral pour les malades, étroit pour les personnes en bonne santé. Par exemple, l'évêque est en garde contre les dangers du bain, non à cause du bain en lui-même, mais à cause des occasions de péché. On sait combien les thermes étaient nombreux alors dans les villes romaines ; à Timgad, on a trouvé déjà une quinzaine d'établissements de ce genre, quelques-uns de très vastes dimensions. Presque partout, ces établissements luxueux étaient des lieux de réunion et de plaisir : d'où la défiance des évêques, qui cherchaient à en écarter les fidèles. On lit dans le Règlement d'Hippone : « Le lavage du corps et l'usage du bain ne doivent pas être trop fréquents ; ils ne seront autorisés qu'aux intervalles traditionnels, c'est-à-dire une fois par mois... Quand les religieuses sortiront pour aller aux bains ou n'importe où, elles ne devront pas être moins de trois ensemble. » D'ailleurs, sur ce point comme en tout ce qui touche à la santé, l'évêque s'en rapporte au médecin, à qui il confère de pleins pouvoirs.

« D'autres articles visent les sorties. Car on pourra sortir du monastère : le règlement n'établit pas une véritable clôture. Non seulement les religieuses, comme par le passé, seront conduites à la cathédrale pour les offices ; mais encore, pour telle ou telle raison personnelle, elles pourront demander à aller en ville. En ce cas, elles devront obtenir l'autorisation de la supérieure, qui désignera l'escorte : toute religieuse, qui s'aventurera hors des murs du monastère, sera accompagnée de deux autres sœurs. Pour ces sorties, l'évêque multiplie les recommandations, relatives à l'attitude, à la tenue.

« La *Regula* d'Hippone fut vite célèbre. Non seulement on la copia dans les couvents de femmes, mais encore, avec quelques retouches, on l'adapta aux besoins des monastères d'hommes. Dès 426, le règlement des moines d'Hadrumète en reproduisait les traits essentiels. Nous possédons une série d'adaptations postérieures, faussement attribuées à Augustin : notamment la *Regula ad servos Dei*, souvent citée par saint Benoît. Ainsi remaniée ou complétée, la *Regula* d'Hippone fit loi dans tous les monastères africains du cinquième ou du sixième siècle. Elle fut également connue, et plus ou moins imitée, en Italie, en Espagne, en Gaule, ailleurs encore. Elle exerça une influence notable sur la rédaction de la Règle bénédictine, et, par suite, des autres Règles monastiques d'Occident. Vers la fin du onzième siècle, elle fut de nouveau mise en honneur par les chanoines réguliers et par les ermites de Saint-Augustin. Elle devint l'une des quatre grandes règles approuvées par l'Eglise. Au dix-septième siècle, on en sentait l'action directe ou indirecte sur diverses congrégations, sur les communautés de chanoines réguliers, sur les solitaires de Port-Royal. Aujour-

d'hui encore la Règle de saint Augustin est suivie avec quelques modifications par une foule de congrégations d'hommes ou de femmes.

« Voilà, sans doute, une belle fortune pour un modeste règlement de monastère. Par cette consécration et ce rayonnement, la *Regula* d'Hippone est devenue une importante page d'Histoire. Cette page, nous la devons non seulement à saint Augustin, mais encore aux circonstances d'où elle est née : aux maladresses de la pauvre Félicité, la mère supérieure, et à l'insurrection tragi-comique de ses religieuses. C'est ce qui doit rendre indulgent pour les sœurs trop belliqueuses du couvent d'Hippone. »

— *La Revue de l'Instruction publique en Belgique*, publie la communication de M. M.-A. Kugener au congrès de Leyde : *Constantin et l'art fulgural des Haruspices*. A propos de la constitution adressée au préfet de Rome, Maxime, le 17 décembre 320 (*Codex Theodosianus*, XVI, 10, 1) relatant la chute de la foudre sur l'amphithéâtre de Rome, M. Kugener a recherché comment les haruspices avaient interprété ce coup de foudre et cela l'a conduit à donner de la constitution mentionnée une interprétation toute nouvelle. Le savant orientaliste conjecture que le coup de foudre fut interprété comme favorable par les haruspices désireux de rentrer en faveur, et ils ne pouvaient rien annoncer de plus favorable que la victoire sur Licinius. Dès lors, Constantin favorise l'art des devins étrusques : « Les haruspices devront interpréter à l'avenir tous les coups de foudre qui frapperont le palais impérial ou tout autre monument public, c'est-à-dire tous les *fulmina* à l'adresse de l'empereur, et un rapport très soigné — il faut sans doute comprendre ou ajouter « très favorable » — devra lui être envoyé. »

— M. Winnefeld a groupé tous les renseignements que les auteurs anciens nous ont conservés touchant l'histoire de l'Héliopolis syrienne (*Rheinisches Museum für Philologie*, 1913, p. 139-159). Les origines de cette ville nous échappent complètement; nous ne savons même pas comment expliquer le vocable *Ba'albekk* qui nous conserve vraisemblablement un nom ancien. Que la fondation soit antérieure aux temps hellénistiques, c'est ce que prouve le culte de Hadad intronisé ici et que recouvrira le vocable de Jupiter Heliopolitanus. Les témoignages écrits n'apparaissent pas avant l'époque romaine. M. Winnefeld les a réunis avec beaucoup de soin et d'esprit critique. Son article intéresse également l'histoire du culte, notamment par les reproductions des monnaies dont il donne un bon choix. Nous croyons aussi (à propos de la page 150) que Mercure, le troisième personnage de la triade héliopolitaine, est antérieur à l'époque romaine; mais le rapprochement avec l'idole de plomb au type d'Heliopolitanus portant l'inscription ΕΡΜΗΣ n'est pas en situation. Il faut prendre garde que Jupiter Heliopolitanus était lui-même identifié à Hermès de par ses fonctions de psychopompe et éviter de le confondre, grâce à ce vocable, avec le troisième

personnage de la triade, sans doute Simios, rapproché de Mercure. Simios est le fils de Hadad, comme Mercure est celui de Jupiter.

— On trouvera dans l'excellent *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des Musées royaux du Cinquantenaire* (Bruxelles, Vromont, 1913) par M. Franz Cumont, d'abondants renseignements concernant les cultes antiques et d'autant plus instructifs que chaque monument est accompagné d'une bonne reproduction. La formation de ce musée est récente puisque le fonds principal remonte aux acquisitions à la vente Somzée (1904); mais un choix judicieux y a présidé. Les cultes orientaux y sont représentés par des pièces importantes dues à l'activité et aux voyages de M. Cumont.

Citons un peu au hasard : n° 50, bas-relief archaïque consacré aux Korai, vierges triples ; 52, ex-voto au dieu thrace Aadoulès ; 54, aigle constituant un ex-voto au *théos Hypsistos*, provenant de l'ancienne Thyatire ; 55, curieux groupe de divinités syriennes avec dédicace grecque. Je crois qu'il faut intercaler dans la dédicace même les mentions d'Athéna et de Keraunos; cela est important au point de vue des identifications : Athéna ne peut être identifiée à Simia, elle équivaut à Atargatis ou à Allat suivant que l'on envisage le milieu syrien ou le milieu arabe qui se rencontrent ici; 56, dédicace du prêtre Gaïos au dieu Bel, à identifier avec Hadad ; 57, sphinx panthée : 58-60, bas-reliefs mithriaques ; 77, bel exemplaire de stèle funéraire phrygienne ; 136, curieuse dédicace, sur autel de marbre blanc, relative à la célébration des mystères en Phrygie, témoin des luttes avec le christianisme ; 141, dédicace à la déesse Leucothéa (de l'Hermon, en Syrie) où il est fait mention de « Neterios qui fut divinisé dans le chaudron » ; 145, trilingue de l'église Saint-Serge à Zébed, près Alep ; 160 et suiv., lot de monuments gallo-romains.

— M. Sylvain Grébaut entreprend la traduction du *Qalêmentos, version éthiopienne en sept livres* (Livres I et II, chez Picard, 1913). Dans les premier et deuxième livres Pierre raconte à Clément la création et la naissance de la sainte Vierge, l'histoire du monde jusqu'à Joram, maintes révélations du Christ et il énumère les 70 hérésies de Simon le magicien. « Le *Qalêmentos* (Clément), dit M. Grébaut, apparaît comme une compilation de documents anciens, tels que les *Recognitions*, la *Caverne des Trésors*, le *Testament d'Adam* et peut-être l'*Apocalypse de Pierre*, qui auraient été fondus ensemble par un rédacteur anonyme. D'après Dillmann, l'original arabe serait l'œuvre d'un chrétien, habitant l'Egypte et écrivant de 750 à 760. La version éthiopienne aurait été faite plus tard directement sur cet original. » La traduction est donnée d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale.

— M. l'abbé F. Nau étudie *Un formulaire de confession mazdéen, Le Khuastuanift* (*Revue de l'Orient chrétien*, 1913). On sait le scepticisme que professe le savant orientaliste sur la qualification de manichéen, attribuée à nombre de

textes rapportés de l'Asie centrale. La tendance contre laquelle il s'élève « est d'ailleurs très ancienne, dit-il, et a déjà conduit, de proche en proche, aux résultats les plus divergents ; saint Jérôme nous apprend qu'à son époque on donnait le nom de manichéen à ceux qui jeûnaient ; lui et ses amis étaient traités de manichéens ; au XII$^{e}$ siècle, par contre, on a poursuivi dans nos contrées des sectes dites manichéennes dont les fondateurs étaient seulement des déséquilibrés ou des sadiques. Il importe de réagir contre cette tendance et de partager les écrits non bouddhiques retrouvés : 1° en écrits magiques susceptibles d'être employés par les adhérents de toutes les religions ; 2° en écrits mazdéens... ; 3° en écrits gnostiques à répartir entre les hérétiques orientaux chrétiens : les Manichéens, les Marcionistes, etc... ». Pour commencer ce travail de classement, M. Nau donne le texte du Khuastuanift en l'annotant d'après les traditions bardesanite et mazdéenne.

— La 18$^{e}$ livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* (Ebu-al-Farazdak) contient entr'autres articles : *Edirne*, c'est-à-dire Andrinople et ses mosquées (il y a lieu de biffer la phrase : « Elle fait partie maintenant de la Bulgarie ») (J. H. Mordtmann) ; une véritable et excellente monographie de C. H. Becker sur l'*Egypte* musulmane devenue de bonne heure et restée encore un des grands centres du développement politique, intellectuel et religieux de l'Islam, le premier, grâce à l'expédition d'Egypte, qui se soit ouvert, et le plus franchement, à la civilisation européenne. « A partir de l'expédition française de 1798 » on voit naître une Egypte entièrement nouvelle, orientée d'une façon totalement différente... L'intervention de l'Europe dans le pays du Nil a été pour lui d'une portée infiniment plus grande que l'apparition de l'hellénisme même ». Une curieuse notice sur *Emin Pasha*, le fameux explorateur, par A. Schnade, son attitude à l'égard des Arabes, son pessimisme touchant la possibilité d'élever le niveau intellectuel des Nègres, la valeur des procédés employés par les missionnaires des diverses confessions. La fête d'*Ennayer* (E. Destaing) dans l'Afrique du nord ; *Eritrea*, colonie italienne (A. Baldacci) ; *Eutychius* (Houtsma) ; *Faḍl Allah*, surnommé Ḥurufī, fondateur de la secte de ce nom (Cl. Huart) : *al-Fayyum* (B. Moritz) ; *Faḥiḥ, Fakir, Fa'l* ou augure (D. B. Macdonald) ; *Falsafa*, tendance grecque dans la philosophie musulmane (M. Horten) ; *Fana'* ou anéantissement dans le soufisme (Carra de Vaux) ; *al-Farabi* (Carra de Vaux) ; *Fara'iḍiya*, secte indo-musulmane fondée en 1804 par Hadjdji Shari'at Allah (M. Hidayet Hossain), aujourd'hui en décadence.

R. D.

— Les études ethnographiques ont repris depuis quelques années une faveur nouvelle en France. Le tableau des *desiderata* des ethnographes français que M. Marcel Mauss a tracé dans deux remarquables articles de la *Revue de Paris* (1$^{er}$ et 15 octobre 1913) montre nettement l'activité et la méthode qu'exigent aujourd'hui ces études. La vieille *Société d'Ethnographie de Paris*, fondée par Claude

Bernard et dont on n'entendait plus parler depuis longtemps, veut participer au mouvement. Elle a renouvelé ses cadres et elle a déjà fait paraître deux fascicules d'un Bulletin trimestriel intitulé *L'Ethnographie* (Paris, Geuthner), qui, à côté d'autres revues comme *L'Anthropologie* et la *Revue d'ethnographie et de sociologie*, semble se proposer surtout un programme de vulgarisation.

X.

— La section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études vient de publier son annuaire pour l'année scolaire 1913-1914. Nous avons en son temps annoncé le décès de M. Esmein, président de la section, et apporté l'hommage de nos respectueux regrets à ce savant éminent et à cet homme de bien. M. Maurice Vernes a été appelé à lui succéder : qu'il nous soit permis de lui exprimer ici tous nos vœux ; on sait que M. Vernes a fondé notre *Revue de l'Histoire des Religions* et l'a dirigée dans la délicate période de ses débuts.

M. R. Genestal, professeur à la Faculté de droit de Caen, a remplacé M. Esmein à la direction de la conférence d'histoire du droit canonique ; nous publions plus haut la leçon d'ouverture de ce cours. La direction d'études pour les religions d'Extrême-Orient, vacante par suite de la démission de M. Chavannes, a, depuis un mois, pour nouveau titulaire M. M. Granet, agrégé de l'Université.

Le nombre des auditeurs ou élèves inscrits a été de 501 dont 384 Français, 34 Russes, 13 Suisses, 10 Américains, 9 Anglais, 7 Allemands, etc. ; ont été reçus élèves diplômés MM. Kantzer, Marty, Arquillère.

Le rapport est précédé cette année de *Nouvelles recherches sur la légende de Selmân du Fars* dues à M. Clément Huart, directeur d'études pour l'Islamisme et les religions de l'Arabie. Ce mémoire aboutit à d'importantes conclusions qui précisent singulièrement ce que nous savons sur l'esclave d'origine perse Selmân du Fars. Ce personnage, au moment où les Qoréïchites menaçaient Yathrib où se trouvait Mahomet, s'illustra en conseillant de creuser sur le front de la ville un fossé dont le déblai, rejeté à l'intérieur, abriterait une ligne de fantassins. Selmân, dit M. Huart, était un chrétien de Susiane, qui avait embrassé la nouvelle religion pour échapper à l'esclavage; les souvenirs de son éducation chrétienne devaient être toujours vivaces en lui et il a pu être consulté par Mahomet lui-même ou par son entourage sur certains passages obscurs de la révélation. Les traditions, les maximes, les apophtegmes placés sous le nom de Selmân nous le présentent sous le jour d'un moraliste. Tous ces fragments nous reportent d'ailleurs au cycle juif et chrétien, sans aucune trace de mazdéisme.

— Il y a vingt-deux ans, notre éminent collaborateur M. le comte Goblet d'Alviella soumettait à l'Académie de Belgique un essai archéologique, sous le titre : *Antécédents figurés du Péron*, qui fut reproduit dans son ouvrage

bien connu : *La migration des Symboles*, Paris, 1891, ch. III. Il y soutenait que le « Péron de Liège » se décomposait en éléments attribuables à des périodes très distinctes et dont cinq, tout au moins (la colonne, la pomme de pin, la croix, les lions et la couronne) comportaient une valeur symbolique qui les situait très exactement dans une chronologie religieuse. Aujourd'hui, M. G. d'A. interprète la base, le socle sur lequel se dresse la colonne. Il le rapproche des autres « perrons » de la Wallonie, Liège, Namur, etc., et aussi des croix de marché ou de juridiction observées par lui en Angleterre. *Les perrons de la Wallonie et les Market-crosses de l'Ecosse*, Bruxelles, Hayez, 1914, extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, n° 11 (novembre) 1913, pp. 363-407). Le document archéologique le plus précis abonde dans cette brochure. M. G. d'A. rappelle justement que les chroniques du Moyen Age, les dénonciations des conciles, les constatations de l'archéologie et les traditions du folklore nous font connaître le rôle important que jouaient les mégalithes dans les croyances et les institutions des peuples qui habitaient l'Europe occidentale à l'époque où s'y répandit le christianisme. « Autour de ces traditionnels points de repère consacrés par les croyances de l'époque, devaient se tenir les assemblées des hommes libres, se traiter les affaires communes, s'ouvrir les marchés et se prononcer les jugements. Le fruste monument devint ainsi le symbole des intérêts collectifs et des juridictions locales, l'autel des serments, le centre de la cité d'où rayonnaient ses principales voies de communications ; parfois le pilori où l'on attachait les délinquants... Les perrons ont été essentiellement des instruments et des emblèmes de juridiction. Ainsi s'explique qu'ils aient servi à symboliser, suivant les localités et les circonstances, tantôt la souveraineté du Prince, tantôt les privilèges ecclésiastiques, tantôt les franchises communales ». Les croix de marché, très nombreuses en Ecosse, y ont joué un rôle absolument identique à celui des perrons de Wallonie. La plateforme (échafaud, *scaffold*) qui supportait la croix était le lieu des proclamations royales et autres, de l'élection des baillis, des ventes de justice, etc. Le passage du mégalithe au perron est ici encore très sensible en bien des cas. Ajoutons qu'en pays celtique, la croix qui domine la pierre officielle est souvent une croix de Malte inscrite dans un cercle, c'est-à-dire se rapproche de façon indubitable d'un symbole solaire.

— Nos lecteurs ont certainement remarqué, dans notre précédent numéro la récente et précieuse collaboration de M. W. Déonna, de l'Université de Genève. M. Déonna vient de publier dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* (1913, n° 4) deux *Etudes d'art comparé* pleines de faits et d'aperçus nouveaux. La seconde de ces contributions, *Simultanéité et succession*, étudie surtout les monuments où l'auteur a voulu rendre simultanés des événements qui sont successifs. M. D. y rattache ceux dans lesquels, animé du même esprit, l'auteur s'est efforcé de permettre au même personnage de faire face de plusieurs côtés à la fois, alors qu'en réalité il ne pouvait le faire que successivement :

Ainsi dans une grossière figure de terre cuite de Cnossos, où la déesse qui fait le geste de bénédiction, montre au fidèle placé devant elle la paume de sa main droite, et à celui qui le voit de côté la paume de sa main gauche. De ce dessein de l'artiste sont nées les formes monstrueuses où, sur un corps unique, se dressent plusieurs têtes regardant de divers côtés à la fois : Argus Panoptès, Borée au double visage, Cerbère, Hécate, le Janus romain dérivé de piliers hermaïques, etc. » Sous une forme aniconique, cette idée de simultanéité de présence s'exprime par des symboles divers, comme celui de la croix, dont chaque branche correspond souvent à chacun des points cardinaux et qui est donc, en certains cas, l'équivalent des êtres à têtes opposées ». De la simultanéité dans l'espace, on passe facilement à la simultanéité dans le temps... « Ainsi Janus est parfois confondu avec Kronos, le Temps, qui au début a lui aussi un double visage (monnaies phéniciennes); dès lors il préside au retour de l'année, l'un de ses visages regardant le passé, l'autre l'avenir ».

— La biographie de l'illustre auteur des *Asiatic Studies* vient d'être écrite par Sir H. Mortimer Durand (*Life of the Right Hon. Sir Alfred Comyn Lyall*, Londres, Blackwood, 1913, 1 vol. 8° de XVI-492 p.). M. H. M. Durand « a voulu laisser, autant que possible, la parole à sir Alfred lui-même, utilisant avec discrétion, mais avec fruit, la correspondance de son ancien chef et ami. Toutefois il y a joint des souvenirs propres, et, par moments, une légère touche descriptive des hommes et des choses qui donnent à ce livre un charme particulier » (*Rev. Histor.*, janvier-février 1914, p. 163). On trouvera, dans ce livre, les éléments d'une connaissance assez approfondie du savant et de l'homme de gouvernement, « mélange d'intellectualisme aigu et de rare activité administrative », du scepticisme et de la curiosité réaliste qu'il apporta dans sa carrière et dans son œuvre scientifique.

— Avec toutes réserves nécessaires sur des méthodes trop aisément inclinées au paradoxe, on ne saurait se désintéresser des recherches de l'école « freudiste » de *psycho-analyse* que la revue « *Imago* » représente avec une louable franchise. Aidé de MM. O. Rank et H. Sachs, M. S. Freud publie depuis deux ans ce recueil de mémoires dont tous prétendent, sur des terrains très divers, démontrer la validité et l'unité de la nouvelle science.

La *psycho-analyse* possédait d'ailleurs deux périodiques à elle : le *Jahrbuch für psycho-analytische und psycho-pathologische Forschungen* (Vienne et Leipzig), et le *Zentralblatt für Psycho-analyse* (Wiesbaden) sans compter les *Freud's Schriften f. angewandten Seelenkunde*, et aussi les articles-manifestes publiés çà et là par les adeptes de la nouvelle école, en particulier les retentissants exposés de méthode du pasteur Pfister, de Zurich, dans les *Protestantische Monatshefte* (1905, *passim*) et dans *Evangelische Freiheit* (1905, *passim*). Primitivement la psycho-analyse se limitait au traitement des névroses et à l'explication des phénomènes connexes à celles-ci; aujourd'hui les rédacteurs

d'*Imago* entendent tirer de cette première et copieuse série d'observations les lois fondamentales de la vie psychique qui régissent aussi bien le développement individuel que la production collective de l'humanité, ses croyances, son imagination et son art. Il est à peine besoin de signaler, dans des systématisations de cet ordre, la prédominance des interprétations subjectives. Dans un manifeste publié en tête du premier fasc. d'*Imago*, les rédacteurs formulaient leur conviction que la psycho-analyse révélait un inconscient, datant de la première enfance, qui détermine toute l'activité de l'adulte : dans cet inconscient ils font une part démesurée aux facteurs sexuels, aux phénomènes d'auto-érotisme et au « complexus de l'inceste » qu'ils retrouvent à la base des formations mythiques les plus diverses. Car *Imago* contient, et notamment dans son tome II (1913, V. dans *Rev. philosophique*, janvier 1914, une très bonne analyse de N. Kostyleff), plusieurs études où le schéma idéologique de l'école freudiste est appliqué avec une rigueur parfois déconcertante aux mythes et croyances des différentes époques et des différents pays. La psychologie religieuse n'est pas autre chose, pour les « freudiens », qu'une section de la *Unbewusst-Sexualpsychologie*. Le rite n'est qu'une contrainte imposée aux manifestations de cet inconscient, à la *libido* originelle. Sans ambages, Freud a posé que la religion devait être considérée comme *eine universelle Zwangsneurose* (*Zeitsch. f. Religionspsychologie*, I, 1902, I), et si ce postulat n'est pas d'une originalité flagrante, ses conséquences et l'emploi du comparatisme par l'école freudienne ne laissent pas de réserver des surprises : selon E. F. Lorenz (*Les Titans dans la mythologie des différents peuples*), la révolte de Cronos contre son père Uranos serait l'expression du « complexus de l'inceste » et pareillement le *fabliau de Griselidis* au dire de M. Rank. — Les études de S. Freud sur la notion de Tabou et sur le *Totémisme*, 1912, n° 4, 1913, 1-4, en dépit de conclusions unilatérales, renferment sans doute des remarques fécondes : dans l'animisme, la magie, dans la notion du tabou, l'auteur discerne une projection au dehors des complexus psychiques de l'individu, fait ressortir l'analogie de ces notions avec le procédé des paranoïques. A la définition du totémisme, la psycho-analyse apporte surtout des rapprochements avec l'attitude des tout petits enfants vis-à-vis des animaux, avec les phobies enfantines et les tendances à l'adoration. Mais sans doute convient-il d'hésiter devant la définition finale : « L'animal totémique ne serait qu'un symbole du père sacrifié dans l'intérêt de la descendance et le totémisme serait une reviviscence des inhibitions psychiques de l'animosité nourrie contre lui dans le sens du « complexus d'Œdipe »... (Kostyleff, *op. cit.*, p. 116).

Cette mythographie — qui n'est pas très éloignée de l'exégèse de M. Binet-Sanglé — n'a pas séduit que des neurologues sommairement informés des réalités historiques : nous avons cité tout à l'heure le nom du pasteur Pfister ; d'autres théologiens encore ont adhéré à la nouvelle école. On trouvera leurs noms et les motifs plausibles de leur adhésion dans une étude parue en tête

du dernier numéro de la *Theologische Literaturzeitung* sous la signature de M. J.-H. Schultz. C'est au surplus vaincre sans péril que de proclamer ainsi qu'ils se bornent à le faire jusqu'ici, la légitimité de la recherche pathologique dans l'étude de faits comme la piété de Zinzendorf ou les manifestations glossolaliques, comme certaines épidémies de flagellation ou de sorcellerie... J.-F. C. Hecker, aux environs de 1820, faisait déjà de fructueuses observations sur les psychonévroses dans le passé — mais il ne les coordonnait point en « Religionspsychologie » — et le tort était-il si grand ?...

P. A.

*Le Gérant* : Ernest Leroux.

---

# LES COPTES

ET LA

# CONVERSION DES IBÈRES AU CHRISTIANISME

Depuis quelque treize ans un savant russe, M. Oscar von Lemm a attiré l'attention sur le récit de la conversion des Ibères au Christianisme et sur certaines œuvres coptes qui nous ont conservé le récit traditionnel de cette conversion, ou d'autres récits se rapportant à la nation des Ibères. Le rapprochement de ces deux noms, Coptes et Ibères, ne laissa pas que de surprendre quelque peu le monde savant, car d'ordinaire, quand on rencontre des renseignements géographiques dans des œuvres coptes, on n'accorde pas grande valeur aux renseignements géographiques extérieurs à l'Égypte. Autant l'on peut se fier à ces mêmes renseignements, s'ils ont trait à la vallée du Nil, autant on doit s'en défier et les passer au crible d'un sérieux examen, s'ils regardent les pays en dehors de l'Egypte, même pour cette Syrie qui fit si longtemps, à toutes les époques de l'histoire, partie de l'empire égyptien, sous les Pharaons, à l'époque gréco-romaine, byzantine et sous la domination arabe. Il y a une si grande distance entre l'Egypte et l'Ibérie des anciens, la Géorgie ou la Grousie des modernes, qu'il ne serait pas le moins du monde surprenant que les Égyptiens chrétiens, ceux qu'on nomme aujourd'hui les Coptes, eussent commis quelqu'une de ces erreurs dont ils nous ont donné par ailleurs des exemples assez illustres. Il ne serait pas non plus étonnant que, dans la contexture des faits historiques rapportés dans les ouvrages coptes où il est question des

Ibères, on rencontrât l'une de ces grosses erreurs auxquelles les auteurs coptes nous ont habitués et dont le lecteur trouvera des preuves dans cet article même, surtout quand il s'agit de faits s'étant produits, ou de personnages ayant vécu loin de l'Égypte. Eh bien! je dois le dire tout de suite, il ne faut pas compter sur les impossibilités ou sur les erreurs géographiques et historiques dans les documents coptes qui font mention de l'Ibérie, ainsi que le lecteur le verra lui-même dans les pages qui vont suivre.

Ces documents ont trait à deux récits fort différents l'un de l'autre : le premier concerne la conversion des Ibères au Christianisme ; le second nous raconte comment un évêque de Gaza, nommé Pierre l'Ibérien, sous le règne de Marcien, put apporter en Égypte le corps d'un martyr des plus célèbres dans les *Synaxares* orientaux et aussi dans le *Synaxare* de l'Eglise d'Alexandrie, à savoir celui de saint Jacques *l'Intercis* que le roi de Perse Izdegerd fit couper en morceaux. Il m'a semblé bon et utile d'examiner tout au long dans la *Revue de l'histoire des Religions*, quels peuvent être les fondements historiques de ces deux récits et de rechercher par quelle voie ils ont pu parvenir en Égypte pour y faire la délectation spirituelle des lecteurs pieux qui s'en nourrissaient et s'en édifiaient. Peut-être pourrons-nous tirer de cette étude des conclusions inattendues qui jetteront quelque lumière sur la manière dont se faisait en Orient la tradition de ces pieux récits et de ces légendes si curieuses pour l'historien, qui n'y peut voir que des légendes.

Mais avant d'entrer en cet examen, je dois faire ici l'observation que le nom de l'Ibérie était parfaitement connu dans les ouvrages coptes, avant que M. Oscar von Lemm eût attiré l'attention des savants sur ce nom. Dans les fragments de *l'histoire lausiaque* publiés à la suite de ma thèse de *Historiâ lausiacâ*, dans l'une des notices qui nous ont été conservées en copte de cette histoire, se trouve la notice du diacre *Evagrius Ponticus*, et dans une phrase de cette notice se trouve le mot ⲧⲓⲃⲏⲣⲓⲁ, l'Ibérie. On y dit en effet que cet

Evagrius était un homme du Pont, fils d'un prêtre d'Ibérie, que saint Basile, évêque de Cappadoce, fit prêtre de l'église qui était dans la ville nommée *Niarkeus*[1]. Comme le texte grec porte Οὗτος τῷ μὲν γένει γέγονε ποντικὸς, πόλεως Ἰβήρων, υἱὸς, πρεσβυτέρου, etc., je n'avais pas été tenté de traduire autrement que par *Ibérie* le mot ⲧ̀ⲓⲃⲉⲣⲓⲁ, et il n'y a pas lieu d'en tirer gloire; mais ce même mot écrit **Ⲓ̀ⲃⲏⲣⲓⲁ** ou **Ⲓ̀ⲃⲏⲣⲓⲁ** s'est rencontré ailleurs. Zoëga l'avait connu précédé de l'article **ⲧⲓ̀ⲃⲏⲣⲓⲁ** et l'avait traduit par Tibériade, la ville de Tibérias[2]. De même M. Guidi l'avait rencontré dans sa publication : *De quelques parchemins sa'idiques de la collection Borgia*[3] et l'avait traduit comme Zoëga par la ville de *Tibériade*. M. Oscar von Lemm a relevé leur erreur et rétabli la bonne traduction, si bien que désormais personne ne sera plus tenté de traduire par *Tibériade* ce qui doit se traduire par *Ibérie*.

Cette traduction une fois établie, je suivrai dans l'exposition que je vais faire à mes lecteurs, l'ordre chronologique des événements et je traiterai d'abord de la conversion de l'Ibérie et ensuite de ce qui regarde Pierre d'Ibérie : en chacun de ces deux examens nous trouverons ample matière à réflexions intéressantes.

1) Voici le texte : **ⲡⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙ ⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ⲡⲉ ϧⲉⲙ ⲡⲉϥϣⲗⲟⲗ ⲁϥⲉⲣ ϣⲏⲣⲓ ⲛⲟⲩⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲛⲧⲉ ϯⲓ̀ⲃⲏⲣⲓⲁ** = c'était un homme (natif) du Pont en sa race : il fut fils d'un prêtre de l'Ibérie. Cf. E. Amélineau. *De historiâ Lausiacâ*, p. 106.

2) Zoëga, *Catalogus cod. coptic*, p. 287; n. CLVIII.

3) I. Guidi, *Di alcune pergamene sahidische della Collezione Borgiana* dans les *Comptes-rendus de l'Acad. des Lyncei*, Rome, 1893, p. 525-529.

# I

## La conversion de l'Ibérie

Le récit de la conversion de l'Ibérie, grâce à une captive que les auteurs coptes nomment Théognoste, nous est connu par diverses sources dont la plus ancienne est le récit que nous en a donné Rufin, récit qui a été reproduit par les historiens grecs, Socrate et Sozomène. Comme c'est le récit de Rufin qu'il s'agit d'examiner sous toutes ses faces, je ferai cet examen : 1° dans les sources latines et grecques; 2° dans les sources indigènes; 3° dans les sources coptes, et 4° je tirerai les conclusions qui se dégageront d'elles mêmes de cet examen.

### I

### SOURCES LATINES ET GRECQUES.

Ainsi que je viens de le dire, c'est à Rufin que nous devons le récit le plus ancien que nous ayons de la conversion du peuple des Ibères au Christianisme. Ce prêtre d'Aquilée, ainsi qu'il est connu, vivait au IVe siècle; en l'an 372, il se trouvait en Égypte avec Mélanie, il visita les moines de Nitrie et de Scété, puis se rendit ensuite en Palestine. C'est en ce pays qu'il dit avoir appris le récit qu'il fait de la manière dont les Ibères se convertirent au Christianisme. Voici en quelques mots le récit qu'il insère au chapitre X du premier livre de son *Histoire ecclésiastique*.

Ayant dans le chapitre précédent parlé de la manière dont saint Athanase renvoya saint Frumentius, comme évêque, dans l'Inde dont il était arrivé avec son frère Edesius, Rufin

dit : « Vers ce même temps eut lieu la conversion du peuple des Ibères », grâce à une femme captive qu'il ne nomme pas, qui avait été enlevée et conduite chez les Ibères où elle fit l'admiration de ceux qui la voyaient par la vie pieuse et pure qu'elle menait. Elle passait la nuit en prières, et les Ibères tout étonnés de cette nouvelle manière d'entendre la vie, lui demandaient curieusement quel était le but de cette vie incompréhensible pour eux. La sainte répondait tranquillement qu'en vivant ainsi, elle voulait rendre à son dieu le culte qui lui était dû ; mais les femmes, plus curieuses encore que les hommes, se demandaient quel profit lui en reviendrait. Ce profit parut en l'occasion suivante : c'était la coutume chez les Ibères, si un enfant tombait malade, de le faire porter par la mère dans toutes les maisons, afin que chaque femme pût donner son avis sur la maladie et proposer un remède propre à guérir l'enfant. Un jour, une femme, ayant ainsi porté son enfant dans toutes les maisons, sans trouver le moindre remède, n'hésita pas à le porter chez la captive étrangère pour lui demander si elle ne connaissait pas quelque spécifique propre à soulager et à guérir le petit malade. La pauvre captive répondit qu'elle ne connaissait aucun remède humain, mais que le Dieu auquel elle rendait un culte pouvait guérir les malades les plus désespérés. Ayant alors placé l'enfant sur le grabat qui lui servait de lit, elle pria sur le malade et le rendit guéri à la mère.

La nouvelle de cette guérison se répandit naturellement chez les Ibères et parvint aux oreilles de la reine, amplifiée et décorée de circonstances merveilleuses. Comme c'est la coutume en pareille occurrence, la reine était en proie à une maladie très grave et désespérée ; elle demanda qu'on lui amenât la captive. Celle-ci refusa de se rendre à l'appel de la reine, craignant de paraître entreprendre quelque chose au-dessus de la force de son sexe ; alors la reine se fit conduire à la demeure de la captive qui la fit placer sur son lit, pria sur elle, et, quand la reine se releva, elle était pleine

de santé et de vigueur. La captive apprit à la reine que, si la santé lui était rendue, c'était l'œuvre du Christ, le Fils du Dieu Très-Haut, qu'il fallait l'invoquer, car c'était lui qui donnait la puissance aux rois et la vie aux hommes. Dès qu'elle fut guérie, la reine se hâta de retourner vers son mari et de lui raconter comment la guérison lui était venue, si merveilleuse et si subite. Le roi, pour montrer sa reconnaissance, ordonna de porter chez la captive de grands présents en or et en argent. La captive refusa les uns et les autres, dit aux envoyés qu'elle se nourrissait du jeûne comme de pain, et que le seul moyen de remercier le Christ qui avait donné la santé à la reine, c'était de lui rendre le culte auquel il avait droit. Le roi fit la sourde oreille et ses bonnes dispositions disparurent comme par enchantement, quoique la reine revint souvent à la charge.

Cette disposition, plutôt défavorable, dura jusqu'au jour où s'étant rendu à la chasse avec ceux qui l'accompagnaient, le roi fut tout à coup entouré de ténèbres si denses qu'il perdit son chemin et que ses compagnons s'égarèrent aussi, chacun de son côté. Ne sachant plus quelle direction prendre, ni que faire seul au milieu des ténèbres, le roi pensa alors que si le Christ, le Dieu que la captive affirmait être le seul vrai Dieu, le délivrait de cette obscurité malencontreuse, il lui rendrait un culte, à lui seul entre tous les dieux de la terre. A peine avait-il formulé cette pensée en son esprit, sans même l'avoir exprimée à haute voix, que les ténèbres se dissipèrent, que le jour reparut et que le roi retrouva son chemin pour rentrer sain et sauf dans sa ville capitale. Il se hâta de raconter à la reine ce qui lui était arrivé ; il demanda qu'on fît venir sur le champ la captive, afin qu'elle lui enseignât la manière dont il devait rendre un culte au Christ, disant que désormais il ne reconnaîtrait plus d'autre Dieu. La captive fut amenée et, autant qu'elle le pouvait, lui apprit comment il devait pratiquer le culte du Christ : entre autres choses, elle lui apprit qu'il devait bâtir une église dont elle lui indiqua la forme. Aussitôt le roi réunit son peuple, lui

exposa ce qui était arrivé à la reine et à lui-même, lui enseigna les principaux articles de la foi, se fit en un mot l'apôtre de son peuple, quoique lui-même il ne fût pas initié aux mystères de l'Église chrétienne. Les hommes crurent sur le rapport du roi, les femmes sur celui de la reine : tous demandèrent instamment qu'on leur construisît une église. Ils se mirent aussitôt à l'œuvre, construisirent les murs d'enceinte avec rapidité, commencèrent à élever des colonnes. Tout alla bien pour les deux premières ; mais à la troisième les machines furent cassées : en vain on employa les forces des bœufs et des hommes, car « cette troisième colonne fut élevée dans sa partie supérieure, mais comme la partie inférieure n'était érigée par aucune machine », l'ouvrage resta suspendu : après avoir essayé deux ou trois fois, même plus, on vit clairement qu'on n'avançait à rien ; la colonne ne bougeait pas et toutes les machines avaient été brisées. Tout le peuple était stupéfait, l'ardeur du roi fut émoussée et personne ne trouvait ce qu'il y avait à faire pour remédier à cet état de choses. La nuit étant survenue mit fin aux essais et aux paroles, chacun rentra chez lui. Il ne resta sur les lieux que la captive ; elle y passa la nuit en prières. Le lendemain matin, le roi et le peuple accoururent à l'envi, et quelle ne fut pas leur surprise, quand ils virent cette colonne que les forces réunies des animaux et des hommes n'avaient pu remuer, se tenant debout, érigée au-dessus de sa base et cependant n'y adhérant pas, car elle était suspendue en l'air, à un pied environ au-dessus de la base qui la devait recevoir ! A cette vue, tous s'écrièrent que la foi du roi, que la religion de la captive étaient les véritables, et louèrent Dieu à qui mieux mieux. Et voici qu'au milieu de leurs louanges, ils restèrent stupéfaits, car on vit que la colonne, sans que personne n'y touchât, descendait peu à peu sur sa base et s'y posait avec le plus admirable équilibre. Quand elle se fut ainsi placée, ce ne fut plus qu'un jeu d'élever les autres colonnes qui restaient encore : à la fin de la journée toutes étaient en place.

L'église fut bientôt achevée; elle était magnifique : le peuple n'en demanda qu'avec plus d'ardeur qu'on lui fît part de la vraie foi, et, sur les conseils de la captive, on se résolut à envoyer à l'empereur Constantin une ambassade solennelle, pour lui exposer ce qui avait été fait et le prier d'envoyer des prêtres qui achevassent l'œuvre commencée. L'empereur acquiesça volontiers à ce vœu, et Rufin ajoute naïvement qu'il en conçut une joie plus grande que s'il eût réuni à son empire des royaumes inconnus et des nations dont jamais personne n'aurait entendu parler. Et comme le prêtre d'Aquilée sentait que, pour justifier un semblable récit, il ne serait pas de trop de dire qui le lui avait fait, il ajoute : « *Haec nobis ita gesta, fidelissimus vir Bacurius, gentis ipsius rex, et apud nos domesticorum Comes (cui summa erat cura et religionis et veritatis) exposuit, cum nobiscum Palaestini tunc limitis Dux, in Jerosolymis satis unanimiter degeret.* » Ainsi Rufin tenait le récit que je viens de remettre sous les yeux de mes lecteurs, de la bouche même d'un certain Bacurius qui aurait été roi des Ibères, puis serait passé au service de l'Empereur en qualité de *Comte des Domestiques*, qui serait devenu duc de la marche palestinienne et qui aurait vécu à Jérusalem, avec Rufin au moment où celui-ci s'y trouvait, en des rapports assez intimes. Ce Bacurius, Rufin le nomme encore au livre second de son *Histoire ecclésiastique*; il fait le plus grand éloge de sa bravoure dans le récit de la bataille d'Aquilée où Théodose vint à bout d'Eugène après une lutte qui dura deux jours et où il fut puissamment aidé par le courage et les hauts faits de ce même Bacurius[1].

Tel est ce récit placé sous la sauvegarde d'un haut personnage de l'empire grec, ami de Théodose, donné comme ayant été primitivement roi des Ibères, avant d'être au service des empereurs de Constantinople, qui avait la charge des cantons limitrophes de la Palestine, avant de faire partie de l'expédition de Théodose contre Eugène et de mourir au

1) Rufini, *Historia ecclesiastica*, II, 33. — *Patrol. lat.*, XXI, col. 540.

premier jour de cette bataille d'Aquilée. Je le répète, c'est le plus ancien récit que nous ayons, qu'on peut sans doute dater de l'une des dernières années du IVe siècle de notre ère, puisque l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin se termine à la mort de Théodose, laquelle eut lieu en 395 et que la bataille d'Aquilée fut livrée en 394.

Si nous nous retournons maintenant vers les auteurs grecs, nous trouvons tout d'abord que les deux plus célèbres historiens de l'Église chrétienne, Socrate et Sozomène, ne font guère qu'analyser le récit de Rufin. Le premier se sert de la narration de Rufin qu'il traduit presque mot pour mot, mais en y faisant toutefois deux changements importants : d'abord, l'enfant que guérit la captive est le fils de la reine, et secondement Bacurius meurt, non pas à la bataille d'Aquilée où Eugène fut vaincu, mais à celle qui se livra dans la campagne où le tyran Maxime fut finalement mis à mort par Théodose, en 388. Ce sont là, on en conviendra, deux changements fort importants et dont le dernier est manifestement faux. Quant à la source où Socrate a puisé ses renseignements, il ne fait aucune difficulté d'avancer que c'est dans l'ouvrage de Rufin : « C'est, écrit-il, ce que Rufin dit avoir appris de Bacurius qui, d'abord, avait été roi des Ibères, et qui ensuite s'étant rangé du côté des Romains, fut établi par eux taxiarque de l'armée en Palestine ; et, par la suite, pendant la guerre contre le tyran Maxime, il combattit aux côtés du roi Théodose[1] ». Je dois ajouter cependant que, dans le récit de Socrate, un mot qui ne laisse pas que de surprendre dans le récit de Rufin, est expliqué avec bonheur, ainsi que je le ferai observer plus loin.

Après Socrate, Sozomène raconte presque dans les mêmes termes que Socrate[2] et par conséquent que Rufin, la conversion des Ibères, mais cependant avec quelques différences. Ainsi l'enfant que guérit la captive était bien un enfant du

1) Socrate, *Historia ecclesiastica*, I, 41. — *Patrol. græc.*, LXVIII, col. 129-134.
2) Sozomène : *Hist. Eccl.* II, 24. — *Patr. græc.*, LXVIII, col. 995-1000.

peuple, comme dans Rufin, et non le fils du roi et de la reine. La guérison de la reine suit celle de l'enfant. Je ferai observer ici que les paroles mises par Rufin dans la bouche de la captive refusant les présents du roi sont mises par Sozomène dans la bouche de la reine expliquant au roi qu'il faut laisser de côté les richesses et se résoudre à abandonner leur religion pour se ranger dans celle du Christ qui peut, tour à tour, abaisser ou élever les rois. Le roi hésita, car il lui coûtait d'abandonner la religion de ses pères. La reine, elle, n'avait pas eu de semblable scrupule, car, aussitôt que guérie, elle avait embrassé la religion chrétienne. Seulement, il néglige complètement de nous instruire sur la source de ses renseignements et oublie complètement Rufin.

Par contre, Théophane, dans sa *Chronographie* reconnaît bien que c'est à Rufin qu'il doit l'abrégé des événements miraculeux qui amenèrent la conversion des Ibères; mais, dans les quelques lignes qu'il consacre à cette conversion, il attribue aux prières de la captive, l'éclaircissement du brouillard qui avait surpris le roi des Ibères[1]. De même Zozime reproduit à peu de chose près le même récit[2].

## II

### Sources indigènes.

A côté des sources grecques et latines, je dois examiner les sources orientales indigènes, et par là j'entends les œuvres publiées en géorgien et en arménien, à l'exclusion des œuvres coptes ou traduites du copte. Pour ces sources si spéciales et cependant si importantes au sujet qui m'occupe où il s'agit de l'Ibérie, c'est-à-dire de la Géorgie et de l'Arménie

1) Théophane : *Chronographia* I.
2) Zozime, IV, 57-58, édit. Mendelssohn.

qui touchait et touche toujours à la Géorgie, le lecteur ne sera pas sans doute étonné que je me serve de traductions, car je ne sais ni le géorgien ni l'arménien. Pour les œuvres géorgiennes, je m'appuierai sur l'ouvrage intitulé : *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au* XIX[e] *siècle*, traduite du géorgien par Brosset[1] ; pour les œuvres arméniennes, je me servirai de l'histoire de Moyse de Khorène et de la traduction qu'en a donnée Levaillant de Florival en 1841[2], et que Langlois a retraduite en 1867[3]. Ces auteurs me suffiront amplement pour établir que les œuvres géorgiennes et arméniennes racontaient la conversion des Ibères au Christianisme et la racontaient à peu de chose près comme Rufin, au IV[e] siècle, et les historiens grecs qui se sont inspirés de lui.

Je commencerai par Moyse de Khorène, qui semble le plus éloigné des événements, et qui cependant en était presque contemporain[4]. Il s'exprime ainsi dans son histoire d'Arménie :

Une femme, appelée Nouné, l'une des compagnes dispersées des saintes Ripsimiennes[5], arrive en fuyant, en Ibérie, à Medzkhita, ville capitale du pays. Cette femme par le mérite de sa vie austère, avait reçu du ciel le don de guérir, et déjà elle avait guéri beaucoup de personnes, notamment la femme de Mihran, gouverneur des Ibères. Mihran lui demanda : « Par quelle vertu fais-tu ces prodiges? » et il reçut la connaissance de l'Évangile du Christ. L'ayant écoutée avec plaisir, il en parla avec beaucoup d'éloges à ses satrapes. Dans le même temps, la renommée des miracles opérés en Arménie parvint jusqu'au roi et à ses satrapes, ainsi que les aventures des compagnes de la bienheureuse Nouné. Grandement émerveillé de ces faits, il la rapporta à Nouné qui lui confirma jusqu'aux moindres détails. A cette époque, Mihran, étant

1) Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg, 1851.

2) Moyse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, trad. de P. Levaillant de Florival (Venise, 1841).

3) *Collection des Historiens d'Arménie*, publié par Langlois. Didot, 1869.

4) Il naquit en la seconde moitié du IV[e] siècle et serait mort en 487 (?) âgé de plus de cent ans.

5) Ce mot sera expliqué plus tard.

allé à la chasse, s'égara dans les passages difficiles des montagnes, sans que ses yeux fussent obscurcis, mais le temps était brumeux comme lorsqu'il est dit : « Et il appella de sa voix le brouillard [1] », ou bien selon l'autre : « Il change le jour en une nuit sombre [2] ». Mihran fut surpris par un semblable brouillard qui fut pour lui la cause de la lumière éternelle. Tout effrayé, il se rappela ce qu'il avait entendu dire de Tiridate : qu'ayant voulu aller à la chasse, les châtiments de Dieu s'appesantirent sur lui. Mihran crut que ces mêmes malheurs allaient l'accabler, et, saisi d'une grande terreur, il se mit à prier pour que le brouillard se dissipât et qu'il pût s'en revenir en paix, promettant d'adorer le Dieu de Nouné. Ayant obtenu [ce qu'il demandait], il accomplit sa promesse.

La bienheureuse Nouné, ayant obtenu des hommes fidèles, les envoie à saint Grégoire [3] pour lui demander ce qu'il lui ordonne de faire désormais, car déjà l'Ibérie a reçu avec joie l'annonce de l'Évangile. Elle reçoit l'ordre de briser les idoles, comme il le faisait lui-même, de dresser le précieux signe de la croix, jusqu'au jour où le Seigneur lui donnera un pasteur pour le conduire. Nouné se met à renverser l'idole du dieu du tonnerre Aramazd [4], qui était dressée en dehors de la ville et dont elle était séparée par le fleuve aux flots impétueux [5]. Les habitants avaient coutume, à la pointe du jour, d'adorer, du haut de leurs toits, cette idole qui se trouvait en face d'eux. Si quelqu'un voulait offrir des sacrifices, il traversait le fleuve et allait sacrifier au temple même. Les satrapes de la ville se soulevèrent en disant : « Qui adorerons-nous donc à la place des idoles ? » — « Le signe du Christ », leur fut-il répondu. Ils élevèrent ce signe sur une riante colline à l'orient de la ville qui en était séparée par une petite rivière [6]. Tous les habitants, dès la pointe du jour, comme c'était la coutume, l'adorèrent, chacun sur le toit de sa maison. Mais, quand ils eurent monté sur la colline et qu'ils virent un tronc d'arbre grossièrement taillé, la plupart d'entre eux le méprisèrent, disant que leur forêt était remplie de bois semblable, et s'en retournèrent. Mais Dieu miséricordieux, comprenant leur erreur, envoya du ciel une colonne de nuages ; la montagne fut remplie des parfums les

1) Job, XXXVIII, 34.
2) Amos, v, 8.
3) Il s'agit de saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie.
4) L'auteur a voulu sans doute parler du dieu Aourah Mazda, le bon principe des Perses.
5) Le Gour ou Cyrus, d'après Langlois.
6) L'Araxe, d'après le même.

plus suaves, et quantité de voix harmonieuses firent entendre les plus doux accords. Une lumière apparut portant l'image et la forme de la croix de bois et planant au-dessus d'elle au milieu [d'une auréole] de douze étincelles. Tous se convertirent et adorèrent. Depuis ce moment, toutes les guérisons s'opéraient par elle (la croix).

La bienheureuse Nouné s'en alla prêcher la foi dans les autres provinces de l'Ibérie, avec son sincère langage, parcourant le pays sans faste, ni éclat, étrangère au monde et à tout ce qui en dépend, ou, pour parler plus vrai, attachée à la croix, préparant sa vie à l'exercice de la mort, confessant avec sa parole le verbe de Dieu et digne par son zèle d'être couronnée d'une couronne de martyr. Aussi, nous osons l'appeler une apôtre, car elle prêcha l'Évangile depuis le pays de Gghardech[1] jusqu'à la porte des Alains et des Caspiens et jusqu'au pays des Massagètes, comme te l'apprend Agathange[2].

Tel est ce récit où le lecteur aura observé un certain nombre de différences avec celui de Rufin, mais aussi un certain nombre de ressemblances. Il y est cependant parlé d'autres sources auxquelles aurait puisé Moïse de Khorène, comme la *vie* de saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie, par Agathange. Je n'ai pas à juger présentement cette *vie*; je dois dire seulement qu'on n'y trouve pas la moindre mention de Nouné et de sa participation à la conversion de l'Ibérie. Langlois avait été frappé de ce fait et, pour l'expliquer, il est obligé de dire qu' « Il est plus naturel de croire que Moïse de Khorène s'en réfère ici à un passage d'Agathange où il est dit que saint Grégoire, soit par lui-même, soit par ses disciples répandit la culture évangélique depuis Satala jusqu'au pays des Chaldek, et *depuis Gaghardeh, près des confins des Massagètes*... jusqu'au pays des Caspiens[3] ». Il y a évidemment en ce passage une res-

1) Le pays de Klardjethi des Géorgiens, qui est un canton de la province de Koukarkh.

2) Moyse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, II, 86, éd. Florival. — Cf. V. Langlois, *Collection des historiens arméniens*, II, p. 125-126. C'est cette traduction que j'ai citée.

3) Agathange, *Histoire de Tiridate*, dans Langlois, I, p. 18 a, p. 153.

semblance de termes entre le récit d'Agathange et celui de Moïse de Khorène ; mais cela ne suffit pas pour conclure que Grégoire l'illuminateur avait Nouné pour disciple. Je m'en expliquerai d'ailleurs plus loin. Du reste dans la collection des historiens arméniens qu'a publiée V. Langlois, il n'est jamais fait mention de la manière dont s'opéra la conversion des Ibères au Christianisme, par conséquent du rôle de la captive Nouné.

Il en est tout autrement dans les ouvrages qui relatent l'histoire de la Géorgie, et cela se comprend très bien, car si quelque auteur a dû conserver le souvenir de ce fait, c'est bien, on en conviendra, un auteur géorgien auquel ce soin incombait avant tout autre.

## III

### Les sources coptes, arabes et éthiopiennes.

Maintenant que nous connaissons ce que rapportent les auteurs géorgiens et arméniens de la manière dont les Ibères furent amenés à embrasser la religion chrétienne, il nous faut interroger les œuvres coptes et les œuvres arabes ou éthiopiennes traduites du copte.

Pour les renseignements coptes, nous nous trouvons dans une position peu favorable, car nous n'avons pas un récit suivi, mais seulement des fragments dépareillés, et en mauvais état pour la plupart, du récit primitif. Ces fragments se trouvent à Rome, à Paris, à Saint Pétersbourg et aussi au Caire[1]. Le premier des fragments coptes se trouve à la *Bibliothèque nationale* : il comprend un feuillet du volume coté 131,

(1) Je ne suis pas certain de ce dernier point, car j'avais prêté un certain nombre de mes copies à l'un de mes élèves qui est venu à mourir et dont je n'ai appris la mort qu'après que ses papiers avaient été dispersés. Si ce fragment existe, comme je le crois, il a été déposé par moi-même en 1885 à la *Mission française au Caire* où il doit être encore.

fol. 13. Quand j'emploie le mot feuillet, je fais preuve de bonne volonté, car c'est fragment de feuillet que je devrais dire, puisqu'il n'y a que 12 lignes fragmentaires au recto, et seulement 4 au verso. Le second se compose de 2 feuillets qui ne se suivent pas et qui font partie de la collection Borgia à la *Bibliothèque de la Propagande*; ils ont été catalogués par Zoëga dans son catalogue au numéro CLXVIII[1], et publiés en entier par M. Guidi[2], et c'est dans cette publication que M. Guidi, suivant Zoëga, a rendu le nom d'Ibérie par le nom de la ville de Tibériade. Ces deux feuillets ont été réimprimés par M. Oscar von Lemm qui en a donné une traduction et qui a bien su reconnaître le nom de l'Ibérie, et de cette reconnaissance est née son étude sur la *Conversion des Ibères à la religion chrétienne*[3]. Le troisième fragment se trouve à Saint-Pétersbourg dans la bibliothèque de l'Académie des sciences : il provient de la collection Tischendorff et se trouve dans le plus triste état. Des trois feuillets qu'il comprend, le premier a perdu neuf lignes à la première colonne du recto et à la seconde du verso; à la seconde du recto et à la première du verso, il ne reste plus que quelques lettres. Le second feuillet est à peu près dans le même état, et de la seconde colonne du recto il n'est rien resté qui pût être utilisé, malgré tous les efforts qu'a faits M. Oscar von Lemm. Le troisième feuillet est mieux conservé et, malgré les lacunes du haut des pages, il peut être utilisé. Ce feuillet comprenait la fin du récit et du volume, car on y trouve deux, sinon trois, clausules finales, avec la date de l'année en laquelle a été écrit le manuscrit[4].

Il peut paraître osé de construire une théorie sur de tels

1) Zoega, *Cat. cod. copt.*, p. 287, n° CLXVIII.

2) Guidi, *Di alcune pergamene sahidiche della collezione Borgiana, Rendiconti della reale Academia dei Lincei*, 1893, p. 525-529.

3) O. von Lemm, *Kleine Koptische Studien*. I, p. 14-32, Saint-Pétersbourg, 1899, publiées par l'Académie des Sciences de cette ville.

4) Cette traduction n'est pas certaine : je la fais d'après les restitutions de M. O von Lemm; mais je dois dire que ces restitutions ne me paraissent pas du tout point satisfaisantes.

fragments ; c'est cependant ce que je vais faire, après avoir traduit à nouveau pour les lecteurs de la *Revue* ces trois fragments.

*Ier fragment ou fragment de Paris.* (Recto, 1re col.). Vie de la bienheureuse vierge Théognoste, la bien aimée du Christ, Jésus, qu'elle a achevée..... 2e col... à vous, ô peuple aimant Dieu, afin que par ce qui nous aura été dit...

Verso 1re col.... Honorius et Arcadius, les fils[1] du roi aimant Dieu Théodose.

Verso, 2e col... comme magistrat. Ils lui accordèrent aussi des richesses. Après des jours, ils lui donnèrent la liberté[2] de retourner dans leur pays. Comme ils sortaient de la Roumanie[3]...

Tel est le premier fragment qui semblera d'abord peu digne de l'attention de l'historien : mais, tel qu'il est, il nous permettra de faire plus loi les plus intéressantes constatations sur le sujet qui nous occupe. Je passe au second fragment.

*IIe fragment.* (Je rappelle que les deux feuillets ne se suivent pas.) 1er feuillet, 151, recto... le brouillard ; il marcha devant eux jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à leur ville. Mais lorsque le prêtre apprit ces choses, il rendit gloire à la grande beauté du Christ. Quand le matin arriva, la multitude entière se réunit, hommes et femmes, afin d'entendre parler des grandeurs du Christ. Alors le bienheureux Théophane s'assit sur un lieu élevé, et la vierge Théognoste s'assit à ses pieds : il ouvrit la bouche[4], il les catéchisa[5] et il étendit le discours jusqu'à la septième heure du jour. D'abord avant toute chose, il leur appprit, conformément à la Genèse[6], comment Dieu créa le ciel et la

1) Le texte contient l'article ⲡ du masculin singulier au lieu de ⲛ ; c'est une faute évidente.

2) Littéralement : ils lui donnèrent le relâchement.

3) C'est-à-dire : de l'Empire romain, du pays des Roumis, comme on dit encore en Égypte et dans tout l'empire musulman.

4) C'est-à-dire : il se mit à parler.

5) C'est-à-dire : les enseigna par l'ouïe, en leur parlant de ce qu'ils devaient apprendre.

6) C'est ainsi que je comprends les mots ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲙ ⲧⲅⲉⲛⲉⲥⲓⲥ, et non : il leur raconta la création, ainsi qu'a traduit M. O. von Lemm, car le mot grec

terre ; ensuite (il leur apprit) que Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance, qu'il le plaça dans le paradis terrestre), qu'il (l'homme) passa quelque temps à jouir de la nourriture des arbres qui s'y trouvaient[1]. Ensuite le Démiurge lui donna une loi, afin qu'il ne fût pas[2] sans raison comme les animaux. Mais le diable, lorsqu'il vit la beauté de l'image que Dieu avait accordée à l'homme, il lui tendit (à l'homme) des embûches par envie et il le persuada, par l'entremise de sa femme, de transgresser le commandement qui lui avait été donné. Et quand

γένεσις n'a jamais voulu dire *création*, puisque la création se fait *ex nihilo* et que la *genèse* = γένεσις suppose le concours de deux agents qui participent à la production.

1) M. O. von Lemm a traduit : *und dass er verkündigte habe, dass er genesse* (ἀπολαύειν) *die Wonne* (τρυφή) *jener Bäume*, il a traduit ainsi sa restitution du texte qui porte simplement : **ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲁϥ... ...ⲟⲉⲓϣ ⲉϥⲁ...ⲗⲁⲩⲉ ⲛⲧⲉ...ⲫⲏ ⲛⲛϣ... ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ**, car il a complété : **ⲁϥⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ ⲉϥⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ ⲛⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲏ ⲛⲛϣϣⲏⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ**, ce à quoi je ne peux souscrire. En effet, il n'est jamais dit que Dieu *prêcha*, *multiplia les paroles à haute voix* = **ⲟⲉⲓϣ** ; le texte copte de la *Genèse* en ce passage, II, 16, emploie le verbe **ϩⲱⲛ** (cf. Maspero : *Fragments copto-thébains de l'Écriture* dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, VI, p. 5) et non **ⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ**, expression qui serait souverainement impropre et qui d'ailleurs obligerait à changer le mot qui suit **ⲉϥⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ** en **ⲉϥⲉⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ**, comme l'a bien vu M. de Lemm, car, dans les notes dont il a fait suivre sa traduction, il est mis : **ⲉϥⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ** « *wo für zu lesen ist* **ⲉϥⲉⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ** » ; mais, même avec cette traduction, la phrase ne serait pas correcte, car l'expression **ⲧⲁϣⲉ ⲟⲉⲓϣ** est toujours suivie d'une conjonction, à savoir **ϫⲉ**, et ici cette conjonction **ϫⲉ** = ἵνα, parce qu'on emploie le style indirect et que la conjonction **ϫⲉ** veut après elle le subjonctif et non par l'optatif. Il faut donc trouver une autre restitution qui n'exige pas l'emploi de la conjonction **ϫⲉ** et le subjonctif, mais avec laquelle on puisse remplir la lacune et conserver le participe présent **ⲉϥⲁⲡⲟⲗⲁⲩⲉ**. Cette correction se trouve bien dans **ⲁϥⲣ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓϣ** = *et qu'il* (l'homme) *fit un temps jouissant*, etc. De la sorte tout se comprend, sans compter que le nombre des lettres est à peu de chose près le même, 5 au lieu de 4, mais dans **ⲧⲁϣⲉ**, le **ϣ** occupe la place de deux lettres, tellement on a l'habitude de le faire grand. Je doute de plus qu'il faille restituer **ⲛⲧⲉⲧⲣⲩⲫⲏ**, et je lirai volontiers **ⲛⲧⲉⲧⲣⲟⲫⲏ** : *jouissant de la nourriture des arbres qui s'y trouvaient*. Enfin le mot **ϣϣⲏⲛ** n'existe pas dans le dialecte du Sa'id, mais dans le dialecte du nord, ainsi que l'a noté Peyron dans son *Lexique* (p. 296). De plus les **ϣϣⲏⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ** ne veulent pas dire *ces arbres* = *jener Bäume*, car le mot **ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ** ne signifie pas ici, mais bien *qui étaient là*, **ⲉⲧ** = *qui* + **ⲙⲙⲁⲩ** = *en ce lieu qui était le leur*. Ce sont là certes des vétilles, mais des vétilles qui ont leur importance.

2) La note doit encore être fautive et M. von Lemm l'a bien vu en faisant observer qu'il faut lire **ⲛⲛⲉϥϣⲱⲡⲉ**

cela eut lieu, on le chassa du paradis, on l'exila en ce monde, comme dans une prison. Ils (Adam et Ève) donnèrent naissance à des enfants, non plus à l'image de Dieu, mais à leur propre image à eux-mêmes, car, lorsqu'ils eurent été sujets à la mort, ils donnèrent naissance à des enfants mortels, eux aussi. Mais le diable, comme il était un tyran pour la nature humaine[1], il imagina contre eux une foule de maux divers, de sorte que l'homme fut submergé par l'erreur, à la façon de quelqu'un qui a été englouti dans la mer. Alors le Démiurge de l'Univers, ayant eu pitié de l'œuvre de ses mains, c'est-à-dire de l'homme, il leur (aux hommes) envoya des médecins pour les guérir[2]... (p. 161)... de son peuple, nous aurions été comme ceux que l'on console. Alors notre bouche a été remplie de joie et notre langue d'allégresse[3]. » Et ils achevèrent[4] la nuit entière dans des hymnes de reconnaissance, ayant vaincu le sommeil par la joie (de chanter) des Psaumes, de sorte que ce qui était écrit s'accomplit : « La nuit est devenue lumineuse en mon délice[5] » ; et encore : « La nuit sera lumineuse comme le jour[6] ». Et ensuite l'archevêque donna la plénitude parfaite de l'imposition des mains aux prêtres, ce qui est l'Épiscopat[7] ; il l'envoya pour la seconde fois, disant : « Sois un bon pasteur et pais convenablement les bre-

1) C'est-à-dire : comme il n'avait aucun droit sur l'homme autre que celui que lui conféraient sa force et sa race, comme un tyran révolté contre son roi légitime.

2) Il y a ici une lacune de 4 feuillets ou huit pages. Les mots qui commencent ce qui suit sont mis à la suite du Ps. CXXV, 1-2, ce qui explique que M. von Lemm a pu compléter le verset 26 : en ramenant son peuple de la captivité.

3) Ps. CXXV, 1-2.

4) Littéralement : ils déposèrent ; mais le texte doit encore être fautif.

5) Psalm. CXXXVIII, 11.

6) *Ibid.*, 12.

7) Je me sépare encore ici de l'interprétation de M. von Lemm qui a traduit : Dann (sic), *nach diesem vollendete der Erzbischof* (ἀρχιεπίσκοπος) *die ordination* (χειροτονία) *des Priesters* (πρεσβύτερος) *zum Bischofsamte* (ἐπισκοπή), car l'auteur explique que le dernier grade dans la hiérarchie cléricale est l'épiscopat, tandis qu'avec la traduction de M. von Lemm *zum Bischofsamte* ne rend pas le copte ⲉⲧⲉ ⲧⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲏ ⲧⲉ, car il semble bien que M. von Lemm ait pris l'ⲉ de ⲉⲧⲉ pour la préposition, reste du mot ou des hiéroglyphes, et qu'il a considéré ⲧⲉ qui suit comme une répétition abusive de l'article féminin, tandis que le mot ⲉⲧⲉ est le pronom relatif, comme le montre bien le verbe ⲧⲉ qui suit le mot ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲏ.

bis spirituelles de Notre Seigneur ». Et le bienheureux Théophane retourna au pays d'Ibérie. Il trouva l'église qu'on avait bâtie avec soin et avec magnificence. On l'informa aussi des prodiges qui avaient eu lieu par la prière de la sainte vierge Théognoste et surtout par la vertu du Christ et de la Croix sainte (verso, p. 162). Il s'en réjouit d'une grande joie. Et sur le champ, il fit savoir[1] (ce qui était arrivé) au roi et à l'archevêque dans des lettres de cette sorte : « Théophane le minime ose écrire à ceux qui ont eu foi en lui[2] et qui lui ont confié l'épiscopat du pays d'Ibérie. Sachez que la promesse que prononça notre Sauveur en faveur de ses apôtres[3], en disant : « Si vous aviez la foi, vous diriez à cette montagne : Transporte-toi de ce lieu, et elle se transporterait[4] », il l'a octroyée à sa servante la vierge sainte Théognoste. Les deux grandes colonnes de marbre qui s'élevaient dans un temple ancien que l'on nomme *Mantis*, le devin que l'on appelle Apollon, les ouvriers ayant eu le dessein de les arracher (de l'endroit où elles étaient) pour les élever sur leurs bases dans le sanctuaire en guise de cancellus de l'autel[4], ils firent de grandes machines et des plans[5], sans trouver la manière de...

Et le fragment ne va pas plus loin.

1) Littéralement : il signifia.

2) Le texte contient ici une véritable faute que M. von Lemm n'a pas signalée : il écrit en effet le mot ⲉⲣⲁⲧϥ qui devrait avoir le suffixe du mot suivant ; or le mot qui suit est l'expression plurielle ⲛⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲛⲁϥ à *ceux qui ont eu foi en lui*. C'est comme si nous disions : « L'audace d'écrire à son pied de ceux qui ont eu foi en lui. Il faut ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ au lieu de ⲉⲣⲁⲧϥ. Il se peut que l'expression grecque soit suivie de la traduction copte, comme le cas est fort fréquent dans les œuvres coptes ; c'est ainsi que l'a compris M. von Lemm ; j'ai préféré faire des deux expressions deux phrases avec des sens distincts, c'est pourquoi j'ai donné au verbe grec [illegible] son sens premier.

3) Cf. Matth., XVII, 20. Le texte est incomplet et mal cité.

4) C'est-à-dire : de treillis. Ce devait être le voile qui séparait le sanctuaire de l'endroit où était le clergé, voile qui s'attachait à deux montants ou à deux colonnes.

5) Littéralement : des pensées.

6) Cette dernière phrase a été mal conçue et mal exprimée ; aussi M. von Lemm en a-t-il fait deux phrases, sans remarquer que la première n'a pas de verbe. L'économie de la phrase était sans doute la suivante : Les deux colonnes de marbre qui étaient dans le même temple, comme les ouvriers voulaient les déplacer, ils firent des machines et conçurent des plans, sans trouver le moyen pour les transporter à l'endroit où ils voulaient les mettre. En outre, la phrase me semble avoir omis quelque chose, car les mots : « dans un temple ancien

Tel est ce second fragment où nous voyons tout d'abord que le mot ⲅⲛⲟⲫⲟⲥ = *brouillard* peut être une allusion à l'épisode de la chasse ; en second lieu que l'archevêque consécrateur était loin de l'Ibérie, puisqu'il y renvoie celui qu'il a consacré : puis que l'évêque Théophane, en arrivant au siège de son évêché, trouve une église construite par les soins de Théognoste. Dans le récit qu'on lui fait de cette construction, l'évêque apprend le prodige dont la vierge Théognoste a été cause, et il s'empresse de communiquer ce récit à l'archevêque et au roi, c'est-à-dire à l'empereur Constantin, au sujet des colonnes du temple qui y jouent le rôle principal. Nous apprenons enfin que ces colonnes qui décorent l'église construite dans la capitale de l'Ibérie avaient été prises dans un temple dédié à Apollon. Tous ces détails, je les note ici, parce qu'ils me seront plus loin très utiles pour établir la valeur de ces renseignements au point de vue historique. Enfin, je ferai observer que jusqu'ici, ni l'auteur latin, ni les auteurs grecs, ni ceux de Géorgie ou d'Arménie, n'avaient nommé la jeune fille qui fut l'apôtre de l'Ibérie : seul l'auteur copte de ce fragment la désigne sous le nom de Théognoste.

que l'on nommait *Mantis*, le devin, que l'on nomme Apollon », ne sauraient donner satisfaction à l'esprit ; aussi M. von Lemm a-t-il rempli la phrase ainsi : « dans le temple ancien d'une idole que l'on nomme Mantis, le devin ». Cette explication, je dois le dire, ne me satisfait guère qu'à moitié. Nulle part, en effet, je n'ai rencontré le nom de Μάντις donné à Apollon. Il faut donc admettre que d'une manière ou d'une autre, la phrase est fautive. De plus le mot **ⲡⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ** n'a jamais voulu dire *Prophet*, comme traduit M. von Lemm, mais il signifie bien *devin*, comme dans la phrase du ch. XVI des *Actes des Apôtres*, v. 16 : **ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲉⲛⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϣⲗⲏⲗ ⲟⲩϣⲉⲉⲣⲉ ϣⲏⲙ ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲡⲛ̅ⲁ ⲛ̅ⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ ϩⲓⲱⲱⲥ ⲁⲥⲧⲱⲙⲛⲧ ⲉⲣⲟⲛ ⲧⲁⲓ ⲉⲛⲉⲥϯ ⲛ̅ϩⲉⲛ ⲛⲟϭ ⲛ̅ϩⲟⲙⲛⲧ ⲛ̅ⲛⲉⲥϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲥϣⲓⲛⲉ** ; c'est-à-dire : « Il arriva que, comme nous étions sur le point d'entrer pour prier, une jeune fille nous rencontra, laquelle avait en elle un esprit devin : elle donnait à ses maîtres de grandes (sommes) d'argent en faisant la devineresse. » Dans les deux passages où le texte copte emploie **ⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ** et **ⲉⲥϣⲓⲛⲉ**, le texte grec emploie les mots πνεῦμα πύθωνος et μαντευομένη, les premiers étant une périphrase, le second étant le mot même en question : c'est donc bien la preuve que **ⲣⲉϥϣⲓⲛⲉ** est la traduction copte de **ⲙⲁⲛⲧⲓⲥ** ou μάντις en écriture grecque, et que ce mot ne veut pas dire prophète, mais bien devin comme on le traduit d'ordinaire avec raison.

de même qu'il nomme l'archevêque d'Ibérie Théophane : ce sont, comme on dit, deux noms théophores.

*Le III<sup>e</sup> fragment.* Le troisième fragment copte va nous faire connaître d'autres détails. Il se compose de deux feuillets dans le plus triste état. En voici la traduction telle qu'on peut la donner dans l'état du fragment :

(1<sup>er</sup> feuillet recto, 1<sup>re</sup> col.) :... mon père Eustathe m'a envoyé pour te dire[1] de venir et d'être assidue pour nos corps. Si tu le veux, fais-moi charité, sinon je te demande... (2<sup>e</sup> col.) elle répondit en disant...[2] (verso 1<sup>re</sup> col.)...[3] (2<sup>e</sup> col.)... Lorsque nos corps auront été brûlés par le feu, reçois-les à toi comme un sacrifice qui te plaît, ô Seigneur ! Donne donc, Seigneur, la grâce[4], afin que quiconque fera souvenir de nous sur la terre avec foi, reçoive un repos en ton royaume...

2<sup>e</sup> feuillet recto, 1<sup>re</sup> col.)... entends-les, accorde-leur leur demande. Et quiconque donnera une offrande en notre nom, remplis leurs maisons de biens[5]. Et celui qui prendra souci du livre de notre martyre en sorte qu'il soit écrit, que ta bénédiction soit sur eux et qu'ils ne manquent jamais de biens... (2<sup>e</sup> colonne)...[6] ..................[7] (verso, 1<sup>re</sup> col... et le feu ne fut pas maître de leurs corps et ne brûla pas même les cheveux de leur tête[8]... (2<sup>e</sup> col.)[9]... et lorsqu'on les eut placés en de-

1) A toi, femme, car le pronom personnel ⲛⲉ est de la deuxième personne du féminin.

2) C'est tout ce qu'on peut trouver dans une colonne qui devait, elle aussi, avoir 29 lignes d'environ neuf lettres chacune.

3) On ne peut absolument rien tirer de cette colonne où l'on ne distingue que le mot ϣⲗⲏⲗ = *prière* ou *prier*, et le mot ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ = *Dieu*.

4) C'est-à-dire : accorde-moi la faveur que, etc.

5) Le pluriel est mis ici à cause du collectif ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ = *être quelconque*.

6) Je me sépare encore ici de la traduction de M. Oscar von Lemm qui a traduit ainsi : *Und es schreiben werden* et a mis un *sic* après les premières lettres du mot ⲛⲉϥ *sic* ⲥϩⲁⲓⲥ, signe qu'il a cru à une faute ; je crois au contraire que le verbe ⲥϩⲁⲓ est employé au passif, ce qui est très correct, et le pronom ϥ doit ainsi s'entendre du nom masculin ; ⲡϫⲱⲱⲙⲉ. Le tout revient à dire : ceux qui donneront de l'argent pour le livre de notre martyre, afin qu'on l'écrive.

7) Dans cette colonne on ne distingue que le mot ⲁⲩⲱ = *et*, et peut-être le mot ⲧⲡⲉ = *ciel*, et encore ce dernier n'est-il pas certain.

8) Littéralement : le poil de leur tête. Ce qui suit ne donne aucun mot, sinon le mot (ⲁ)ϫⲱⲕ ou (ⲉ)ϫⲱⲕ : *accomplit*, ou : *accomplissant*.

9) Les premières lignes que M. von Lemm a lues en tête de cette colonne sont incomplètes et ne donnent aucun sens.

hors[1], on les plaça sur la terre, on trouva qu'ils avaient accompli leur vie[2]; une grande crainte saisit tous ceux (qui étaient là), parce que le feu ne les avait pas touchés et parce que les cheveux[3] de leurs têtes n'étaient pas brûlés; mais leurs corps étaient lumineux comme la neige[4]. Toute la foule s'écria, disant : ... (3e feuillet recto, 1re col.)... la sainte Théognoste envoya ses esclaves; ils prirent les corps saints, ils les ensevelirent en des étoffes de soie, ils les mirent dans des cercueils. Mais l'évêque baptisa la foule entière au nom du Père du Fils et du Saint-Esprit; on les porta (les corps des saints) en des vêtements précieux[5]. Ils restèrent tous rassemblés, depuis leur petit jusqu'à leur grand[6]... (2e col.)...[7] en ce jour-là, la sainte Théognoste fit... d'âme[8]. Et une autre femme chrétienne, qui souffrait les douleurs de l'enfantement, lorsqu'elle apprit que l'on brûlait les saints, elle se leva en hâte, elle dit :[9] ... (verso, 1re col.)... ces saints martyrs accomplirent leur vie]. Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, vivificateur et consubstantiel, maintenant et en tout temps et jusqu'au siècle des siècles, amen.

1) C'est-à-dire : en dehors du lieu d'où on les avait amenés.

2) Littéralement : on les trouva ayant achevé leur vie.

3) Littéralement : leurs poils.

4) Cette expression peut paraître extraordinaire; mais si l'on réfléchit tant soit peu, on la comprendra très bien. Ce qui est plus difficile à expliquer, c'est qu'un auteur égyptien écrivant pour des Égyptiens, ait pu parler de la neige qui me semble avoir été complètement inconnue en Égypte. Le copte n'a pas de mot pour exprimer *la neige*, et il emploie le mot grec χιών. La langue ancienne ne la connait pas davantage et n'a pas, non plus, de mot pour l'exprimer.

5) Le mot du texte ϩⲁⲙⲉ n'est pas connu dans le dialecte sa'idique avec cette vocalisation, mais avec la voyelle ⲟ, ϩⲟⲙⲉ. Peut-être y a-t-il une faute d'impression.

6) C'est-à-dire : depuis le plus petit jusqu'au plus grand.

7) Lacune d'au moins huit lignes.

8) Ni M. von Lemm, ni moi-même n'avons pu combler la petite lacune de trois ou quatre lettres qui termine la ligne, et le mot ⲙⲯⲩⲭⲏ = *d'âme* n'est pas fait pour faciliter la tâche; cependant on peut penser à la rigueur que Théognoste fit une *fête spirituelle* en ce jour-là.

9) Je ne saurais admettre la restitution de M. von Lemm qui a ainsi rempli les lacunes du texte : (ⲡⲉ)ϫⲁⲥ ⲛⲛ(ⲉⲧϥⲓ ϩⲁ ⲛ)ⲧⲁⲓ(ⲃⲉ) .. et a traduit *und sprach zu denen welche die Särge (?) tragen...*; car il faut supposer que la combustion des corps qui dut demander un certain temps, surtout si ces martyrs étaient nombreux, comme ils l'étaient, et le texte dit bien : lorsqu'elle apprit qu'on brûlait les corps des saints; l'on ne conçoit pas très bien, s'il en est ainsi, que cette femme se lève pour aller évidemment au lieu où l'on faisait brûler les martyrs et qu'elle s'adresse ainsi de but en blanc, à ceux qui por-

(2e col. [1]). O Seigneur, Jésus le Christ, aie pitié du frère [2] qui a supporté le souci de ce livre et l'a placé dans l'église d'apa Kosma, ainsi que de ses frères de la ville de Piom [3]. Amen. Et faites aussi souvenir de

taient les cercueils. Les cercueils de qui? Évidemment des martyrs, ce qui me semble peu probable. C'est pourquoi je ne peux admettre la restitution proposée : cette restitution exige de plus dans une seule ligne 12 lettres, quand la moyenne n'est que de 9 ou 10. Je préfère donc laisser la ligne non restaurée et le passage non traduit.

1) Il manque un certain nombre de lignes en tête de cette colonne, et les deux premières qui soient quelque peu lisibles contiennent des lettres en écriture secrète que les systèmes ordinaires de lecture ne permettent pas de lire. Après l'intervalle d'une ligne laissée en blanc dans le manuscrit, on lit : ⲝⲟ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲛ ⲭⲝⲑ. Je ne sais ce que signifient les deux premières lettres; quant à ce qui suit, je crois bien qu'il faut l'expliquer ainsi : (Ère) des martyrs, 669. Ce chiffre va se retrouver d'ailleurs; il est, ainsi que tout ce qui va suivre, en écriture courante et non de l'écriture classique du manuscrit lui-même.

2) Littéralement : fais une pitié avec le frère.

3) Je ne me rallie pas à la traduction de M. von Lemm qui a joint les mots de *ses frères* à « au couvent d'Apa Kosma »: les mots ⲙⲛ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ dépendent de ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲛⲁ, et l'auteur de cette clausule demande pitié pour lui et pour ses frères de la ville de Piom, c'est-à-dire de la ville de Medinet el-Fayoum, ou simplement : de Fayoum. Il s'agit ici de celui qui a fourni l'argent pour acheter le parchemin et payer le copiste, et le mot ⲥⲟⲛ = *frère* ne doit pas s'entendre dans le sens de moine, malgré la présence de ⲡⲁⲡⲁ ⲕⲟⲥⲙⲁ, car au lieu du « *couvent* » il peut très bien y avoir en ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ = *l'église*, comme le cas est assez fréquent et comme je l'ai admis, tandis que M. von Lemm a préféré sous-entendre le *couvent*, *das Kloster*. D'ailleurs la mention de tous les frères de la ville de Piom vient encore confirmer ma traduction, car si le mot ⲥⲟⲛ devait s'entendre d'un moine, il n'y a nulle raison pour que le mot ⲥⲛⲏⲩ ne doive pas avoir le même sens, et l'on est tout surpris de trouver des monastères ou des couvents dans l'intérieur de la ville de Fayoum, alors que la coutume générale était de construire les monastères en dehors des villes. D'ailleurs il n'est pas dit que cette église se trouvait au Fayoum, ni surtout dans la ville de Fayoum. Abou Saleh, l'Arménien, dans son livre sur les *monastères et les églises d'Égypte* (éd. Evetts, p. 202-208, de la traduction, fol. 69 *b* à 72 *b* du texte) ne cite pas d'église avec monastère de ce nom dans la ville de Fayoum : il est vrai qu'il ne les cite pas tous; mais je le répète, rien n'indique qu'il faille situer cette église à Fayoum ou au Fayoum. D'après Abou Saleh, il n'y aurait eu en Égypte qu'une église de ce nom, à Alfieh (*ibid.*, 36 *a*) et un autel à Alexandrie (41 *b*) et trois églises en l'honneur des SS. Côme et Damien, l'une à Qeft (81 *b*), dans le couvent d'Abou Basandah, c'est-à-dire Pisentios, une seconde à Damouh, près de Gizeh (68 *b*) et une troisième dans le couvent d'El-Qousair (51 *a*). Et c'est tout. Quoique je sache très bien que l'église ou le couvent d'Apa Cosma ait pu être détruite ou détruit à l'époque où Abou Saleh vivait en Égypte, cependant, comme je sais avec quel amour les Coptes vei-

moi, le diacre Joseph, l'écolier, serviteur de Dieu et du saint apa Kosma[1]. Priez, pour moi, afin que Dieu me fasse miséricorde. Amen.

Selon le temps des saints martyrs de Dioclétien (année) 669.

Un quatrième feuillet est joint aux trois que je viens de faire passer sous les yeux de mes lecteurs. Au témoignage de M. von Lemm, ce quatrième feuillet faisait partie du dos du manuscrit, inséré et collé, entre le manuscrit et la reliure[2]. Ce dernier feuillet contient aussi des notes finales écrites, les unes en copte et les autres en arabe ;

Les premières contiennent aussi de l'écriture secrète après laquelle viennent les deux notes suivantes que j'ai traduites d'après la lecture de M. von Lemm, car sur la phototypie qui en est donnée, elles sont à peine lisibles :

Que fasse souvenir de moi (quiconque lira ce livre) ... soit clerc, soit

laient à ce que leurs églises ne disparussent pas, je suis enclin à trouver étrange qu'une église ou un couvent mentionné dans la note dont il s'agit ait pu disparaître sans laisser de trace, du XI[e] au XIII[e] siècle, de l'an 953 à l'an 1208, c'est-à-dire dans un espace d'environ 250 ans.

1) M. O. von Lemm a traduit ce mot par *niedrig* = minime, *inférieur* : je suis plutôt tenté d'y voir un qualificatif du scribe, de celui qui a appris l'écriture : ⲥⲃⲱ et ⲥⲃⲟⲩⲓ. Les exemples cités par Zoëga, notamment le second (*Cat. cod. Copt.*, p. 546, note 16) montrent bien qu'il s'agit d'écoliers, et d'écoliers jaloux de la science de leurs condisciples. Comme toute la science des écoliers coptes se résumait dans le bel art d'écrire, je serais assez tenté de croire que c'est du scribe qu'il s'agit, non du scribe qui avait copié ce volume, mais de celui qui avait copié le volume sur lequel fut copié celui de Saint-Pétersbourg.

2) Ici encore le texte, de quelque manière qu'on l'explique est fautif. M. von Lemm traduit par : *des Gottes des heiligen Apa Kosma und seiner Brüder*. Pour traduire ainsi, il faudrait un texte comme le suivant ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲕⲟⲥⲙⲁ : mais le texte porte seulement ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲁⲅⲓⲟⲥ etc. ; je sais bien que dans les clauses finales mises par les scribes à la fin des livres qu'ils venaient d'écrire, il ne faut pas chercher un emploi strict de la grammaire ; mais le sens général de la note me fait préférer la traduction que j'ai donnée et pour laquelle le texte devrait être [ⲁⲩⲱ ⲙⲛ]ϩⲁⲅⲓⲟⲥ, ou peut-être [ⲙ]ⲛ[ⲡ]ϩⲁⲅⲓⲟⲥ. Puis M. von Lemm, fidèle à lui-même, a fait dépendre ⲙⲛ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ, soit de serviteur, soit de Dieu, tandis que je les fais dépendre de l'expression ⲓⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ = *fais souvenir de moi et de mes frères*. Je persiste à croire que j'ai raison.

laïque... anagnoste, afin qu'ils disent[1] : Que le Seigneur protège celui qui l'a écrit. — Le Seigneur avant toute chose.

Et en arabe : Au nom de Dieu le miséricordieux et le pitoyable. Que Dieu ait pitié de celui qui lira ce livre et bénisse celui qui l'a écrit, par la miséricorde et la pitié. Amen, ô maître du monde. A été écrit le jeudi.. du mois de Baschons, année.. 46[2].

Tel est ce troisième fragment, et d'après cette fin d'un manuscrit ou d'un ouvrage contenu dans le manuscrit, il s'agit d'une sainte Théognoste, riche, ayant des esclaves, qui veille à ce que les corps de certains martyrs soient dignement ensevelis, alors qu'on les voulait brûler, et qui les fait déposer en des châsses de bois précieux. Ce sont là des détails nouveaux que nous n'avons pas encore trouvés dans aucune autre source de renseignements et qui vont même à l'opposé des autres récits. Nous les examinerons de très près au paragraphe suivant, afin de juger si ce troisième fragment appartient bien au même récit que les précédents, comme l'a cru M. von Lemm. Ce qu'il faut retenir à présent de ce manuscrit, c'est qu'il fut écrit par l'*écolier* scribe Joseph, en l'an des martyrs 669, c'est-à-dire en l'an 953 de notre ère, par conséquent au x[e] siècle, et que M. von Lemm[3] a cru que, quelques années plus tard, le scribe a ajouté les clausules du quatrième feuillet, ce qui est loin, bien loin d'être certain, car le nombre 300 de la date 346 ne se lit pas dans le manuscrit et a été ajouté d'après le baron Rosen et le professeur Barthold, ce qui est bien une recommandation, mais non une recommandation suffisante pour faire adopter cette restitution que rien n'impose, qui devrait, ce semble, puisque ce

1) ϫⲉ est pour ⲙⲧⲉ = *afin que*.

2) *Das vierte Blatt besteht aus einem Pergamenfetzen, welcher auf Baumrinde aufgeklebt ist und den hinteren Deckel der Handschrift gebildet haben muss.* — O. von Lemm : *Iberica*, p. 35. — Ce qui prouve qu'il ne faut jamais désespérer de rien.

3) M. von Lemm a ajouté ici le chiffre 300 ; on aurait pu aussi bien ajouter 400 ou 500. Avec le chiffre 3 des centaines on a complété le chiffre 346 de l'hégire, c'est-à-dire l'année 953 de notre ère.

feuillet faisait partie de la couverture du manuscrit, contenir une date plus ancienne que celle de notre fragment, mais qui au contraire en contient une plus récente, 958 au lieu de 953.

Mais à côté de ces documents d'origine purement copte, il y en a d'autres qui, bien que d'origine également copte, ne nous sont parvenus que sous un vêtement d'emprunt, arabe ou éthiopien. Je citerai d'abord le document arabe qui provient de ce que nous appelons le *Synaxare*, un livre qui se lisait à la *Synaxe* ou réunion des chrétiens à l'église et qui correspondait à notre *martyrologe*. Ce livre est un résumé des vies de saints et d'actes des martyrs, résumé parfois assez étendu : comme cela a lieu encore dans l'Église catholique, le *Synaxare* copte avait une partie commune à toutes les Églises d'Egypte et une autre qui était propre à chaque Église, comme chaque diocèse catholique a son *propre du diocèse*, où il fait entrer les saints particuliers du diocèse, qu'ils aient ou non trouvé entrée dans le martyrologe général. Le *synaxare* copte a pour auteur deux évêques de la Basse Égypte : ils durent, avoir sous les yeux presque toute la littérature copte afin de la pouvoir résumer, et c'est à leur œuvre que je vais avoir recours[1].

Voici donc ce que le *Synaxare* dit à la date du 17 Thot :

Et en ce jour mourut la religieuse sainte Théognoste : elle vivait au temps des deux rois pieux, Arcadius et Honorius. Et il arriva dans ces jours que les envoyés du roi des Indes étaient venus avec des présents pour le roi, et, lorsqu'ils s'en retournèrent, ils trouvèrent la sainte Théognoste ayant dans la main un livre dans lequel elle lisait. Ils l'enlevèrent et la conduisirent dans leur pays, où elle devint la Maîtresse sur la suite du roi et sur ses femmes. Et il arriva que le fils du roi tomba malade d'une maladie grave : elle le prit sur son sein, elle le

1) Presque toutes les grandes bibliothèques en possèdent un exemplaire, ou même plusieurs : j'en possède aussi un qui me fut donné pendant mon premier séjour en Égypte ; il provient de Neggadeh et contient un grand nombre de renseignements qui n'existent pas dans les *Synaxares* de Paris ou du Vatican, les seuls dont j'ai connaissance.

signa du signe de la croix et il guérit sur le champ. Et la nouvelle s'en répandit dans le pays, et depuis ce jour, elle fut regardée, non comme une esclave, mais comme une dame vénérable. Il arriva que le roi voulut aller à la guerre, et il survint un brouillard et des nuages ; comme il savait le signe de la croix qu'avait fait Théognoste, il le signa sur le vent : le beau temps se fit, et, avec le signe de la croix, il vainquit ses ennemis. Et, lorsqu'il revint de la guerre, il se remit entre les mains de la sainte et lui demanda de leur donner le baptême, à lui et à tous les habitants du pays. La sainte lui apprit qu'il ne lui était pas permis de baptiser qui que ce fût, parce qu'elle était femme. Et ils envoyèrent vers le roi Honorius, lui apprirent qu'ils étaient arrivés à la foi et le prièrent de leur envoyer un prêtre qui les baptisât. Il leur envoya un prêtre saint qui les baptisa tous et leur donna le corps et le sang du Messie. Et la vierge se réjouit beaucoup de l'arrivée (du prêtre), ils se bénirent l'un l'autre : elle leur bâtit un monastère et de nombreuses vierges furent près d'elle qui aimèrent sa forme[1]. Et quant au prêtre, lorsqu'il fut retourné vers le roi (Honorius) et qu'il lui eut appris la conversion des infidèles à la foi, il (le roi) se réjouit grandement. Alors il le nomma évêque et le fit retourner vers eux. Et leurs âmes se réjouirent. Ils avaient bâti une grande église ; alors ils eurent besoin de colonnes. Il y avait là un temple où étaient de belles colonnes ; alors la vierge pria et les colonnes avec leurs bases changèrent de place et vinrent vers l'église. Alors les fidèles louèrent Dieu et ceux qui étaient dans l'adoration des idoles se convertirent tous à la connaissance du Messie. Et quant à la vierge, elle mourut en ce couvent au milieu des vierges. Que leurs prières saintes soient avec nous : Amen[2].

Il résulte de cet abrégé que la sainte jeune fille, Théognoste, vivait sous Arcadius et Honorius ; qu'un jour, comme elle lisait un livre, et ce livre devait être la Bible, le livre par excellence, elle fut enlevée par une ambassade envoyée des Indes vers les empereurs Arcadius et Honorius, laquelle s'en

1) C'est-à-dire : qui aimèrent la forme de sa vie, la manière dont elle vivait et voulurent vivre comme elle.

2) J'ai traduit ce passage d'après mon manuscrit et les lecteurs qui voudront comparer cette traduction à celle que Wüstenfeld a publiée depuis longtemps, n'y trouveront pas grande différence. — Cf. Wüstenfeld : *Das Synaxarium der Copten*, vol. I, p. 32.

retournait en son pays et qui ne trouva rien de mieux à faire que d'enlever les sujets des rois à la cour desquels elle avait été accréditée.

Au pays des Indes, cette jeune fille, devenue l'esclave du roi, vit son sort changer tout à coup à la suite d'une guérison miraculeuse qu'elle opéra sur le fils du roi en faisant le signe de la croix. Le roi, quoique non converti, penchait déjà sans doute vers la religion chrétienne, lorsque, dans une guerre, il se vit soudain enveloppé d'un brouillard fort dense et de nuages épais ; comme il avait appris de la sainte à faire le signe de la croix, il le fit et soudain tout fut dissipé, et il vainquit ses ennemis. Revenu de la guerre, il se mit entre les mains de la jeune fille pour achever son instruction et lui demander le baptême ; mais comme elle ne pouvait le lui donner, ils prirent la résolution d'envoyer un message à l'empereur Honorius, et tout se passa comme le *synaxare* le raconte. Ces détails concordent en partie seulement avec le récit de de Rufin et l'œuvre copte que j'ai citée : dans tout le reste, ils sont différents.

Les œuvres éthiopiennes nous ont conservé deux résumés de l'histoire de Théognoste. Le premier se trouve dans le *synaxare* éthiopien au 17e jour du mois de Moskaram, « lequel correspondait au premier mois, de l'année égyptienne[1] ». Voici le résumé qu'en a donné l'auteur du catalogue des mss. éthiopiens de la *Bibliothèque nationale* :

Mort de sainte Théognoste qui vécut du temps des empereurs Honorius et Arcadius. Elle fut emmenée, étant jeune fille, par certains ambassadeurs du roi de l'Inde dans leur pays, où elle devint l'esclave du roi. Elle accomplit des miracles au moyen de la croix et convertit le roi à la religion chrétienne. Celui-ci fit bâtir pour elle un monastère dont elle fut l'abbesse jusqu'à sa mort[2].

Si ce résumé est exact, le lecteur verra de lui-même que

1) *Synaxare éthiopien*, fol. 3. — Cf. *Catalogue des mss. éthiopiens, ghez et amhariques de la Bibliothèque nationale*, p. 152, col. 2, mais le 17 Thot ne correspondait pas au 18 septembre comme l'auteur l'assure.

2) *Ibid.*, p. 155, col. 2.

le texte éthiopien reproduisait assez exactement le résumé du synaxare copte.

Le second résumé se trouve dans la chronique de Jean de Nikiou et d'après la traduction qui en a été donnée, ce résumé dit :

Après la mort (de Constantin), les habitants du Yemen apprirent à connaître Dieu et furent illuminés par l'éclat de la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ (qu'il soit loué !) par le fait d'une sainte femme nommée Théognoste. C'était une vierge, une religieuse qui avait été enlevée de son couvent situé sur le territoire romain, emmenée comme captive et donnée au roi du Yemen. Cette femme chrétienne était douée à un haut degré de la grâce du Seigneur et elle accomplissait de nombreuses guérisons. Et quant au roi de l'Inde, elle le convertit à la vraie foi : il devint chrétien par son influence, ainsi que tous les habitants de l'Inde. Puis, le roi de l'Inde et ses sujets demandèrent au pieux empereur Honorius de leur donner un évêque. En apprenant qu'ils avaient embrassé la vraie religion et qu'ils s'étaient convertis à Dieu, l'empereur éprouva une grande joie et leur donna un saint évêque, nommé Théonios (*sic*) qui les exhortait, les instruisait et les fortifiait dans la foi du Christ notre Dieu, jusqu'à ce qu'ils fussent dignes de recevoir le baptême, qui est la seconde naissance : tout cela par l'effet de la prière de la sainte vierge Théognoste. Gloire à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui seul accomplit des miracles et confère des bienfaits à ceux qui espèrent en lui [1].

L'auteur de cette traduction a bien vu que les événements racontés dans cette partie de l'œuvre qu'il publiait avaient rapport à la conversion de l'Ibérie, et il a mis en note : « La première partie de cette histoire est un résumé du récit de Rufin (*Hist. eccles.*, lib. I, cap. x), reproduit par Socrate (*Hist. eccles.*, lib. I, cap. xx), par Sozomène (*Hist. eccles.*, lib. II, cap. vii), et par d'autres, relatif à la conversion des Ibères du Pont-Euxin. C'est par erreur que l'auteur ou le traducteur a introduit dans cette narration le nom de l'*Inde* et du *Yémen*. Mais notre texte n'a pas été emprunté directement à ces auteurs qui ne mentionnent pas le nom de

1) *Notices et extraits des mss.*, 1883 : *Chronique de Jean de Nikiou*, traduction, p. 427.

sainte Théognoste. Il vient de la même source que l'histoire de sainte Théognoste insérée dans le *synaxare* jacobite, au « dix-septième jour du mois de septembre[1] ». J'examinerai au paragraphe suivant la question de savoir si cet auteur a résumé, même indirectement d'après le récit de Rufin, l'histoire de la conversion des Ibères au Christianisme.

Je ferai observer à propos de l'expression *Inde* que le traducteur éthiopien a employée après avoir d'abord écrit *Yémen*, que la suite immédiate de la *Chronique de Jean de Nékiou*, indique de quelle partie du monde il s'agit ; ce traducteur écrit en effet :

Il en fut également ainsi dans l'*Inde* qui est la grande Inde. En effet les habitants de ce pays avaient autrefois accueilli un homme de noble naissance nommé *Afroudit*, originaire de l'Inde, et l'avaient choisi pour évêque : il fut institué et ordonné par Athanase l'apostolique, patriarche d'Alexandrie, à qui il avait raconté comment ses yeux avaient acquis la grâce du Saint-Esprit et comment ils avaient obtenu le salut de leur âme par le mérite du saint baptême et étaient devenus dignes de ce bienfait.

Or cet *Afroudit* de la chronique est bien le Frumentius qui fut envoyé par saint Athanase, non pas dans l'Inde telle que nous l'entendons aujourd'hui, mais sur le Haut Nil, dans le pays que les anciens Egyptiens nommaient l'Ethiopie et qui comprenait l'Abyssinie actuelle dont Frumentius fut bien l'apôtre autant que nous pouvons le savoir. L'histoire de Frumentius est aussi racontée par Rufin au chapitre qui précède l'histoire de la conversion des Ibères[2], et par Socrate[3] et Sozomène[4]. Comme cette histoire a beaucoup de traits de ressemblance avec celle de la conversion des Ibères, je vais la résumer brièvement et d'après Sozomène dont le récit est beaucoup mieux fait que celui de Socrate et surtout que celui de Rufin, car le texte de ce dernier fourmille de

1) *Ibid.*, p. 409, note 1.
2) Rufin, *Hist. ecclesiast.*, I, cap. IX.
3) Socrate, *Hist. ecclesiast.*, I, cap. XIX.
4) Sozomène, *Hist. ecclesiast.*, II, cap. XXIV.

fautes et par suite est très obscur, du moins tel qu'il est publié dans la *Patrologie* de Migne.

D'après le récit de Sozomène, un riche philosophe de Tyr nommé Méropius suivant la coutume des philosophes grecs qui avaient voulu voir les pays dont ils parlaient, notamment de Platon qui avait visité l'Egypte et la Sicile[1], pris d'émulation et accompagné de deux petits enfants (*pueruli*) qu'il voulait instruire, conçut la pensée de visiter les Indes. Il fit le voyage sans incidents, recueillit les faits et les observations qu'il désirait et reprit le chemin de sa patrie. Dans le voyage de retour, la nécessité l'obligea de descendre à terre pour se procurer de l'eau ou d'autres choses nécessaires à la subsistance[2]. Par malheur, on se trouvait à une époque où les Romains avaient rompu la trêve avec les Indiens, et où ceux-ci avaient l'habitude d'exterminer tous ceux qui entraient dans leur pays : ces Indiens surprirent la barque de Méropius et le massacrèrent avec tout son équipage. Quant aux deux enfants, ils étaient tranquillement assis sous un arbre, occupés à apprendre leurs leçons : frappés de leur beauté, les Indiens les épargnèrent et les conduisirent à leur roi, qui en fit ses esclaves. Ces deux enfants se nommaient Edesius et Frumentius. Après quelque temps, le roi fit d'Edesius, le plus jeune, son panetier, et de Frumentius le plus âgé et celui qui lui parut le plus intelligent, il fit quelque chose comme son secrétaire pour toutes les affaires de son royaume. Il n'eut qu'à se louer de leurs services ; aussi quelques années plus tard, quand il mourut, il leur donna la liberté, et les deux jeunes gens résolurent de retourner dans leur patrie.

1) Ce préambule de Sozomène ne se trouve ni chez Socrate, ni chez Rufin : celui-ci parle simplement d'un voyage fait dans l'Inde par le philosophe Méropius ou Métrodore. De même Socrate cf. *opera citato*.

2) On ne conçoit guère comment ce Mérope avait été obligé de descendre à terre pour se procurer de l'eau, lorsqu'il avait le Nil à sa disposition ; pour les autres provisions, une descente à terre se comprend très bien. Sans doute l'auteur de ce récit croyait à une navigation par mer, ce qui expliquerait la mention de l'eau ; mais j'expliquerai plus loin que la navigation se fit bien sur le Nil.

Mais la femme du roi, laquelle avait un enfant encore tout jeune, les pria tellement de conserver l'administration du royaume jusqu'à la majorité de son fils, que, par pure bonté d'âme, ils cédèrent à ses prières et conservèrent leurs fonctions. S'étant enquis si, par hasard, parmi les marchands *romains* qui remontaient le Nil, il n'y avait pas de chrétiens, ils accueillirent avec joie tous ceux qui se présentèrent à eux avec ce titre, leur bâtirent une église où ils priaient avec eux. Quand la majorité du roi fut arrivée, ils sortirent du pays qu'ils avaient administré et revinrent en leur pays. Le plus jeune se rendit de suite à Tyr pour retrouver ses parents : on le fit prêtre. Quant à Frumentius, il *descendit* jusqu'à Alexandrie où il raconta au patriarche Athanase ce qu'il avait fait dans l'Inde, le priant d'y envoyer un évêque. Athanase réunit une assemblée de prêtres, leur apprit ce qu'avait fait Frumentius et leur demanda s'ils n'avaient pas sous la main celui qu'il convenait d'envoyer au roi de l'Inde. On l'approuva ; Athanase ordonna Frumentius évêque et l'envoya en ce même pays dont il était à peine revenu et où il fut le premier évêque. Je ne veux pas m'attarder à faire ressortir ici les impossibilités de ce récit où un philosophe pour mieux instruire ses élèves les conduit tout jeunes jusqu'au fond de l'Afrique, les laisse apprendre leurs leçons sous un arbre, pendant qu'il va aux provisions et cherche de l'eau, quand l'eau est abondante devant lui et qu'il n'a qu'à la puiser dans le fleuve, etc. ; mais je ne peux m'empêcher d'expliquer ce mot *Inde* que nous avons déjà trouvé dans le récit de la conversion des Ibères. Le mot *Inde* dans ces deux récits ne désigne pas le même pays : il se comprendrait dans le second, mais détonne absolument dans le premier. Pour les auteurs chrétiens de l'Egypte, l'Inde signifiait les pays occupés par les races nègres, tant en Abyssinie que sur le Haut-Nil proprement dit, et même depuis la Basse et la Haute Nubie. De là, la division que Rufin d'abord et Socrate ensuite donnent de l'Inde citérieure et de l'Inde ultérieure, quoiqu'ils n'en comprissent rien par

eux-mêmes. Les anciens Egyptiens appelaient ce pays de plusieurs noms comme Kousch, le pays des nègres, le *To-nouter* ou pays des Dieux, parce que leurs ancêtres en étaient descendus. Ces appellations se perdirent dans la suite des temps, à mesure que les changements politiques se produisirent ; mais les détails qui sont donnés, pour étranges et fantastiques qu'ils soient, montrent bien qu'il s'agit de territoires africains. Tout d'abord, il est impossible d'aller dans l'Inde par eau, si par Inde il faut entendre les pays de l'Extrême-Orient, ou simplement les pays de l'Asie les plus rapprochés de l'Afrique, comme l'Arabie et l'Yémen, dont parle le texte éthiopien de la Chronique de Jean de Nikiou, car l'isthme de Suez n'était pas percé et, malgré le canal de Darius qui mettait le Nil en communication avec la mer Rouge, ce canal, bien que réparé par Trajan, était complètement ensablé à cette époque et ne fut rouvert que sous les Arabes. Pour se rendre par eau dans l'intérieur de l'Afrique et pour en revenir, il n'y avait qu'une voie, la voie royale du Nil qui, de tout temps, a servi de grand chemin aux habitants de l'Égypte comme à ceux qui, de l'intérieur de l'Afrique, la voulaient envahir. De plus les Grecs, les Romains et les Byzantins leurs successeurs, ne furent jamais les maîtres de l'Arabie ou de l'Yémen : ils furent au contraire les maîtres de la Basse et de la Haute Nubie jusqu'à un certain point : ils firent des traités avec les peuples riverains du Nil, traités qui furent souvent violés par les nègres ou les Nubiens qui envahissaient l'Egypte, comme ces Blemmyes contre lesquels les Grecs du Bas-Empire faisaient encore la guerre sous Justinien et sur les invasions desquels nous renseigne la *vie* de Schenoudi[1], et ce traité relatif à l'île de Philée où ces Blemmyes étaient admis à venir chaque année rendre leurs hommages à la

1) E. Amélineau : *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*. — *Vie de Schenoudi*, p. 49, 70, 96, sqq. etc. et cf. aussi *Œuvres complètes de Schenoudi*, I, p. 59 du même auteur.

déesse Isis. Qu'il s'agisse bien de la Nubie et même d'un pays qui s'avance davantage dans l'intérieur de l'Afrique, c'est ce que nous prouve le nom d'un personnage très connu dans l'histoire ecclésiastique de l'Afrique, à savoir celui de Frumentius.

Frumentius qui est dit avoir été envoyé par saint Athanase dans les pays qu'il avait gouvernés pendant la minorité du roi, fils de celui qui lui avait rendu la liberté en mourant, n'est autre, en effet, que l'apôtre de l'Abyssinie et c'est bien lui que le scribe éthiopien de la *Chronique de Jean de Nikiou*, qui n'était pas des plus corrects dans l'orthographe des noms propres grecs ou étrangers, a appelé Afroudit, ce qui est la transcription de deux syllabes, première et dernière du nom de Frumentius éthiopianisé, c'est-à-dire du nom grécisé de Φρουμέντιος, car il ne manque à cette transcription que la syllabe *men*. Il est nommé chez les Éthiopiens *abba Salama*.

Ce Frumentius est dit avoir été ordonné évêque par saint Athanase. A ce sujet diverses controverses se sont élevées entre les éditeurs des œuvres de Rufin, de Socrate, de Sozomène, etc., sur l'année à laquelle avait eu lieu l'envoi de Frumentius en Éthiopie, c'est-à-dire en Abyssinie. Ces controverses sont oiseuses pour le sujet qui m'occupe : elles n'ont guère d'intérêt pour ce qui concerne l'année de la conversion de l'Éthiopie abyssinienne ; l'envoi de Frumentius par saint Athanase est bien certain, puisque lui-même, dans son *Apologie* à l'empereur Constant écrit qu'on l'avait accusé d'avoir écrit aux rois d'Axoum pour faire chasser de cette ville l'évêque Frumentius, et qu'il cite une lettre de Constance aux rois d'Axoum leur enjoignant d'envoyer à Georges, évêque d'Alexandrie, l'évêque Frumentius, pour en apprendre la véritable foi chrétienne [1]. Or, les auteurs éthiopiens placent la conversion de leur pays à la

1) Voici le texte de cette lettre où il parle de Frumentius: ἰδοὺ πάλιν τρίτης μοι περιελθοῦσα ἀκοὴ ὅτι γέγραπται τοῖς ἐν Αὐξούμει τυράννοις ὥστε Φρουμέντιον τὸν ἐπίσκοπον τῆς Αὐξούμεως ἐκεῖθεν ἀχθῆναι.

foi chrétienne en l'an 333, ce qui correspond bien à un renseignement de Socrate, à savoir que saint Athanase était nouvellement revêtu de la charge épiscopale[1], lorsque Frumentius lui apprit ce qui avait eu lieu pendant sa captivité en Éthiopie.

La ville d'Axoum est très connue de ceux qui se sont occupés de cette période agitée de l'histoire d'Afrique. C'est en cette ville que fut trouvée la célèbre inscription d'Axoum qui a donné lieu à tant de controverses : elle était située à l'entrée de l'Abyssinie du côté de l'Égypte, lorsqu'on y arrive par la route du désert en venant de Méroé[2]. Cette inscription gravée au nom du roi Aeizana contient aussi la mention de Samzana et d'Adybas, frères du roi, c'est-à-dire les deux noms des rois auxquels aurait été adressée la lettre de Constant vers 356[3] ; par conséquent la lettre est bien authentique et l'on ne peut trouver un argument contre l'authenticité de cette lettre dans le fait mentionné plus haut, à savoir que les historiens éthiopiens admettent la date de 333 comme celle de l'année où se fit la conversion de l'Éthiopie au Christianisme, car évidemment cette conversion demanda bien des années avant d'être complète. Mais en ce moment se présente une objection assez importante : d'où vient que ni l'*Histoire des Patriarches* dans ce qui regarde saint Athanase, ni le *synaxare* copte, ni même autant que j'en puis juger, le *synaxare* éthiopien ne contiennent le nom de Frumentius ou ne mentionnent ni sa mort, ni une fête en son honneur ? Cette omission me semble en effet inexplicable, et je ne vois d'autre raison à l'omission par l'auteur de l'*Histoire des Patriarches* que la manière dont il a composé son histoire,

1) Φρουμέντιος δὲ καταλαβὼν τὴν Ἀλεξάνδρειαν τῷ ἐπισκόπῳ Ἀθανασίῳ τότε νεωστὶ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξιωθέντι, ἀναφέρει τὸ πρᾶγμα. Socrate : *Historia Eccles.*, I, ch. XIX. *Patrol. græc.*, tome LXVII, col. 128.

2) Henry Salt : *Voyage en Abyssinie*, Atlas pl. XVIII où se trouve le texte de l'inscription.

3) H. Valois, *Annotations à l'histoire de Socrate*, *Patr. græc.*, tome LXVII, col. 129-130, notes.

attachant plus d'importance à tous les racontars stupides qui avaient cours parmi les gens de son époque qu'aux œuvres authentiques d'Athanase lui-même, et ici le passage cité de l'*Apologie* à Constant est corroboré par la lettre écrite par ce prince aux deux chefs axoumites. De même pour les *synaxares* : si l'on ne rencontre pas dans les *synaxares* coptes la mention d'un saint qui faisait autrement honneur à l'Église d'Égypte que les patriarches d'Antioche, les évêques orientaux, les martyrs persans et quantité d'autres saints qui y ont trouvé place, cela vient sans doute de ce que les évêques Michel d'Atrib et de Mélig et Jean de Bourlos[1] ne connurent pas les œuvres populaires ayant cours de leur temps sur la conversion de l'Éthiopie, ou que ces œuvres étaient alors tombées dans l'oubli. Quant au *synaxare* éthiopien, cette raison n'est pas valable, car en Éthiopie la mémoire de l'*Apôtre* du pays, de celui qui avait été cause de ce grand acte de la vie nationale, devait être vivante, de même que la mémoire de l'archevêque d'Alexandrie qui avait envoyé un tel apôtre en ce pays. Le récit de la vie avait dû être précieusement conservé, comme on a conservé son nom éthiopien dans les histoires de l'Abyssinie. J'avoue que je ne sais comment expliquer un tel oubli. On pourrait peut-être dire que le *synaxare* éthiopien étant la copie du *synaxare* copte, que le nom de ce Frumentius ne se trouvant pas dans le second ne devait pas se trouver dans le premier. Cette raison serait valable, si dans le *synaxare* éthiopien n'avaient trouvé place quantité de saints purement abyssins qui n'avaient certes pas mérité cet honneur autant que Frumentius. En Éthiopie, comme en Égypte, les récits ayant trait à la conversion du pays au Christianisme devaient exister, puisque nous en trouvons le résumé dans les œuvres latines et grecques ; ces dernières en offrent elles-mêmes la preuve.

En effet, l'on ne comprend pas dans le récit de Rufin, de Socrate et de Sozomène, quelle route le philosophe de Tyr

1) Ce dernier auteur n'est pas certain.

avait prise avant de se rendre dans les pays du Haut-Nil, et tout d'abord comment il se rend de Tyr à Alexandrie, car enfin la distance est encore grande entre ces deux villes, et il n'est d'ailleurs fait aucune mention de la ville d'Alexandrie par laquelle devaient nécessairement passer tous les voyageurs voulant remonter le Nil, puisqu'ils devaient d'abord prendre terre dans le port d'Alexandrie, puis de cette ville s'embarquer à nouveau sur un canal allant rejoindre la branche canopique, à moins qu'ils ne se fussent arrêtés à Damiette et qu'ils n'eussent pris la branche Phatmitique. En tout cas, la chose revient presque exactement au même. Or, je le répète, il n'est fait aucune mention d'Alexandrie, ni de Damiette dans la première partie du récit : il n'est fait mention que de la ville de Tyr comme point de départ. Socrate et Rufin nous expliquent bien comment deux philosophes furent pris à Tyr de l'envie de remonter le Nil, presque jusqu'à sa source, car le voyage de Méropius est dit avoir été précédé quelques années auparavant du voyage d'un certain Métrodore qui en était revenu fort heureusement ; mais cette raison n'est guère valable que s'il s'agit de quelque voyageur à moitié timbré qui se lance dans le danger sans l'avoir prévu. Il semble d'ailleurs que ni Rufin, ni Socrate n'aient pensé qu'il pût s'agir d'une autre ville que de celle de la Tyr classique ; Sozomène au contraire en écrivant φιλόσοφος Τύριος τῆς Φοινίκης = *philosophe de Tyr en Phénicie*, semble avoir eu l'idée qu'il pouvait s'agir d'une autre ville, soit égyptienne, soit d'un autre pays. S'il se trouvait en Égypte une ville de nom à peu près semblable, ou très approchant, on comprendrait beaucoup mieux que ces deux philosophes Métrodore et Méropius, aient conçu l'idée de visiter des pays contigus au leur. Ce nom existe bien et c'est celui de Tourah, qui, sauf la terminaison actuelle, répond lettre pour lettre au nom de Τύρος, si l'on retranche la terminaison grecque. C'est cette ville que d'autres auteurs grecs ont prise pour Troie, *Troja*, Τρώια : et il est fort compréhensible que Sozomène se trouvant en face d'une orthographe τυρίου ou τύρου, ait cru y

reconnaître la ville de Tyr en Phénicie, tandis qu'il s'agissait simplement de la ville de Tourah, située un peu plus haut que le Caire et célèbre, dès l'antiquité, par ses carrières de calcaire où furent pris les blocs qui servirent à faire les Pyramides de Gizeh. Le récit se comprend alors très bien, on ne quitte pas les bords du Nil, quand on est sorti de l'Égypte.

D'ailleurs, quand Frumentius et Edesius sont revenus en leur patrie, le second, pressé de revoir ses parents, s'arrête à *Tyr*; le premier au contraire descend jusqu'à Alexandrie pour avertir saint Athanase, et le texte emploie le mot καταλαβών, c'est-à-dire un verbe indiquant que le navigateur était venu de haut en bas, ce qui est bien le cas[1]. Ici encore l'acte d'Edesius ne se comprendrait pas, s'il eût été obligé de quitter l'Egypte pour aller jusqu'à Tyr; le récit se comprend très bien, si le jeune homme s'arrête à Tourah. S'il se rendait en effet jusqu'à Tyr, il devait ou descendre jusque dans Alexandrie, ou prendre la bouche Phatmitique qui le menait à Damiette d'abord, d'où il pouvait gagner Tyr, s'il rencontrait un bateau à cette destination: mais ce trajet devait exiger beaucoup de temps et ce n'était guère le moyen d'aller vite pour arriver plus tôt à Tyr.

Je puis encore apporter en ma faveur un autre argument que me fournit Rufin. Rufin en effet au terme de son récit cite l'autorité sur laquelle il s'appuie, et cette autorité n'est rien moins que la personne d'Edesius lui-même, de la bouche duquel il dit avoir recueilli ce qu'il vient de raconter : *Quæ nos ita gesta, non opinione vulgi, sed ipso Edesio Tyri presbytero post modum facto, qui Frumentii comes prius fuerat, referente cognovimus*[2]. Je ne sais si Rufin visita jamais la ville de Tyr; mais je suis enclin à croire qu'il a ici quelque peu embelli la vérité. Si Edesius de retour de l'Éthiopie vers 333, plutôt après qu'avant, comme Rufin n'arriva en Égypte

1) Φρουμέντιος δὲ καταλαβὼν τὴν Ἀλεξάνδρειαν. — Socrate, *Hist. eccl.*, I, 19. *Patr. græc.*, LXVII

2) Rufin, *Hist. eccl.*, I, ch. IX. — *Patr. lat.*, t. XXI, col. 480.

que vers l'an 372, qu'il y séjourna 6 ans, après un court voyage en Palestine où il retourna de nouveau après son séjour en Égypte, il est bien évident que le prêtre Edesius devait avoir près de 80 ans lorsque Rufin le vit, ce qui est déjà une première difficulté. Une autre vient de ce que nulle part dans ses œuvres Rufin ne dit être allé à Tyr, ce qu'il aurait pu faire de Jérusalem où il s'était fixé, quoique Jérusalem soit à une certaine distance de Tyr. Si en effet Rufin se fût rendu à Tyr, il n'aurait pas manqué d'y rencontrer des moines, comme il en rencontrait en Palestine et comme il en avait rencontré en Égypte : il en aurait parlé, ne fût-ce que pour montrer le développement de la vie monacale et en tirer argument en faveur de la sainteté du Christianisme ; or, on ne trouve pas un mot de cela dans ses œuvres : je peux donc en tirer la conclusion vraisemblable qu'il n'était pas allé à Tyr et qu'il n'a pu y voir Edésius. Au contraire, il aurait très bien pu rencontrer cet Edésius en Egypte, si le compagnon de Frumentius a jamais existé. Toutes ces circonstances donc font que je considère le récit de Rufin comme un récit édifiant, n'ayant d'autre fondement historique que l'apostolat de Frumentius dans la ville d'Axoum et ensuite dans l'Éthiopie entière.

Il n'est pas possible de nier les relations de l'Égypte avec l'Éthiopie au point de vue des idées chrétiennes. Encore de nos jours, après tant de siècles écoulés, presque dix-sept, le clergé copte fournit toujours un certain nombre de moines, de prêtres et même un évêque à l'Éthiopie. Je le sais d'autant mieux que j'ai pu juger de mes propres yeux que le *bonheur* d'aller en Abyssinie n'était que médiocrement goûté de ceux que l'on prédestinait à ce grand honneur. C'est en effet au monastère de Moharraq où j'ai séjourné à plusieurs reprises, qu'a échu l'honneur peu envié des moines d'aller en Éthiopie, et, quand j'interrogeais les frères du couvent sur l'avenir qui leur était réservé, les plus jeunes et les plus méritants d'entre eux me répondaient mélancoliquement : « Nous serons envoyés en Éthiopie, car c'est notre

couvent de Moharraq qui est chargé de ravitailler les couvents d'Éthiopie : notre père (*abouna*) Salib sera évêque et il y mourra ». Le couvent de Moharraq se nommait en copte *Couvent de Qosqam*, et l'on trouve un couvent de ce nom en Éthiopie : les moines qui le fondèrent lui donnèrent le nom de leur ancien couvent, afin de pouvoir se créer l'illusion qu'ils n'avaient pas quitté leur ancienne patrie et leur couvent primitif, vieille habitude qui n'est pas près de disparaître de l'humanité.

Je crois avoir prouvé maintenant qu'entre les deux récits de Rufin, celui de la conversion de l'Éthiopie et celui de la conversion de l'Ibérie au christianisme, il y a une grande ressemblance, que le premier suppose une forte dose d'imagination pieuse qui veut être édifiée ; je vais faire un pas de plus et montrer que le second est de la même catégorie.

E. Amélineau.

(*A suivre.*)

---

# QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

---

## III

### L'homme astrologique des « Très Riches Heures » du duc de Berry.

Dans de récents articles[1], M. de Mély a attiré l'attention sur une curieuse miniature des « Très Riches Heures » du duc Jean de Berry : on y voit, dans une ellipse portant les signes du zodiaque et des mois, ainsi que leurs noms, deux personnages humains, sortes de diamètres vivants qui, adossés de manière que l'un apparaisse de face et l'autre de revers, se détachent sur un ciel parsemé de petits nuages. L'auteur a voulu scruter plus attentivement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs cette curieuse représentation, et en a cherché l'origine dans un groupe antique bien connu, les « Trois Grâces » de Sienne. Il a noté les analogies qui unissent le monument de marbre et la peinture : même attitude de face et de dos, même geste des bras, même boucle de chevelure sur le front. Dès lors, il ne s'agit pas, dans la miniature des « Très Riches Heures », de deux hommes, ou d'un homme et d'une femme, mais bien de deux femmes, formant le groupe de la « Femme astrologique », qui est en réalité la figure de l'Humanité. Qu'on ne s'étonne pas de l'apparence éphébique de ces corps : elle-même est un emprunt à l'art antique où elle est souvent donnée aux figures féminines.

*
* *

J'apprécie l'ingéniosité des rapprochements faits par

1) *Monuments Piot*, XVIII, 1910, p. 192, fig. 7; Les « Très riches heures » du duc Jean de Berry, *Gazette des Beaux-Arts*, 1912, II, p. 195 sq.

M. de Mély, mais je ne puis me déclarer convaincu, et ce savant distingué me pardonnera, j'espère, si j'ose proposer ici une interprétation quelque peu différente.

* * *

Il s'agit d'une femme, dit-il, car le Scorpion ne cache rien. Assurément, mais ne sait-on pas, s'il m'est permis d'effleurer ici ce sujet délicat, que l'art a souvent atténué autant que possible, et même supprimé cet organe ? J'ai donné ailleurs des exemples de cette suppression, dans les arts ionien et chypriote, qui éprouvent pour la nudité corporelle une crainte pudique inconnue des Grecs[1] ; ce détail est souvent presque invisible sur les peintures des Catacombes où apparaissent de rares nudités. L'art chrétien du moyen âge n'a pas procédé autrement, et cela pour les mêmes raisons. On dira que, si les âmes sont représentées sous l'apparence de corps humains asexués[2], c'est que cette image est la transcription matérielle de l'idée qu'il n'y aura là-bas plus de différences de sexes. Qu'on regarde les œuvres byzantines : discrètement indiqué au VI^e siècle, le sexe disparaît au XI^e siècle[3]. Et si l'on veut des exemples plus tardifs, on contemplera les peintures contemporaines, ou à peu près, du temps où l'artiste peignait les miniatures des « Très Riches Heures ». Le léger linge qui couvre les reins du Christ crucifié, devrait tout laisser entrevoir par sa transparence, et toutefois l'on n'aperçoit rien[4] ; ailleurs, le mort est étendu à terre en présence de Dieu, et la draperie diaphane est en-

1) Deonna, *L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes*, III, p. 111-2, 122 ; sexe volontairement indécis du Kronos mithriaque, Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, I, p. 82.

2) Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 641.

3) *Ibid.*, I, p. 290 ; Millet, *Daphni*, p. 134 ; Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 461, fig. 225.

4) Louvre, peintures attribuées à Jean Malouel, Michel, *op. l.*, III, 1, p. 152, fig. 82 ; p. 149, fig. 79 ; Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen-âge*, p. 543, fig. 68.

core prétexte à la même discrétion[1]. Et voici, sur un livre d'Heures du commencement du xv[e] siècle, Christ mort, étendu à terre comme le cadavre d'un supplicié[2] ; il est entièrement nu, mais l'indication est si atténuée, qu'elle n'apparaît pas au premier regard. Bien plus, sans quitter les « Très Riches Heures », regardons la Pietà : aperçoit-on ce détail sur le corps du Christ nu, et ne retrouve-t-on pas les mêmes formes graciles que dans l'image du Zodiaque[3]?

Les autres détails considérés comme féminins par M. de Mély prêtent aussi à discussion. La chevelure longue et bouclée est donnée aux jeunes hommes dans l'iconographie chrétienne, comme dans l'antiquité grecque : voyez, pour ne citer qu'un exemple, l'Adam de Riemenschneider[4]. Les formes grêles, les jambes fines ne trouvent-elles d'analogues que dans les représentations des femmes éphébiques de l'antiquité? Mais on pourrait aussi rappeler, qu'en même temps que l'art antique, dès le iv[e] siècle, et surtout à partir du iii[e] siècle, éphébise les corps des femmes, il efféminé les corps virils des Apollons, des Dionysos, des Eros. Il est plus utile de montrer que l'art chrétien, vers le temps où paraissaient les peintures du Livre d'Heures, n'ignore pas ces corps virils aux formes élancées, aux hanches étroites, aux membres grêles, et nous renverrons encore au même exemple que précédemment, à l'Adam de Riemenschneider, beau corps alangui d'éphèbe dont la tête rêveuse, couronnée d'une épaisse chevelure bouclée, rappelle quelque Hélios antique.

Il est inutile d'insister sur la détermination spécifique des personnages, car il sera facile à chacun de multiplier les exemples convaincants. On en conclura donc que le personnage astrologique de la miniature, comme l'indique encore sa poitrine, n'est point féminin, mais masculin, que sa che-

1) Mâle, *op. l.*, p. 379, fig. 182.

2) *Ibid.*, p. 141, fig. 67.

3) *Gaz. des Beaux-Arts*, 1906, I, p. 275, fig.

4) Bezo, *Peter Vischer*, p. 95 ; Michel, *op. l*, V, I, p. 120 ; Hausenstein, *Der nackte Mensch in der Kunst aller Zeiten*, p. 45, fig. 30.

velure, ses proportions, n'ont rien d'étrange, et que la présence du scorpion fournit à l'artiste un prétexte commode pour supprimer un détail physiologique qui le gêne[1].

*
* *

Que signifient ces deux hommes adossés? On notera entre eux de légères différences. Celui qui se présente de face a une chevelure blonde, et laisse tomber les bras; l'autre, qui est vu de dos, a une chevelure noire, et a les bras pliés au coude, sans doute ramenés sur la poitrine. De tels détails sont-ils accidentels, et dûs à la fantaisie du peintre? Mais cette opposition de couleur est significative. Dans la symbolique antique et chrétienne, le blond, assimilé à l'or, veut dire éclat, rayonnement lumineux, et il serait facile de mentionner nombre de monuments à la chevelure d'or comme celle d'Apollon, dieu de la lumière[2]. En revanche, le noir indique le contraire de la lumière, et cette couleur est donnée à la chevelure et au corps des êtres de ténèbres, chthoniens, infernaux, jadis comme aujourd'hui[3].

*
* *

Les deux personnages personnifient donc, l'un *l'élément lumineux*, l'autre *l'élément obscur*. Peut-on préciser davantage?

Leur attitude le permet, et il n'est pas nécessaire de recourir aux Trois Grâces de Sienne pour expliquer qu'ils se tournent le dos l'un à l'autre. On pourrait rappeler un principe très naturel et d'une application générale, aussi bien

1) C'est là du reste un procédé général à diverses époques de l'art, Deonna, *op. cit.*, III, p. 170.

2) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Sculptura, p. 1149; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1913 (*cf.* mon article, La dorure partielle des statues), référ.; sarcophage de Carthage, *Mon. Piot*, XII, 1905, p. 84; *Comptes-rendus Acad. Inscriptions*, 1902, p. 62, etc.

3) Sérapis, Hadès, Nyx; les êtres diaboliques; assimilation du diable au nègre, etc.

dans les formes artistiques que dans les rites : pour exprimer l'idée contraire, il suffit de renverser le détail matériel. Les rites magiques exécutés à rebours tendent à un résultat opposé à celui des rites exécutés normalement, la circumambulation, la rotation, favorables quand elles sont faites de gauche à droite, dans le sens du soleil, deviennent défavorables et procédés de magie noire, quand elles sont exécutées dans le sens inverse, de droite à gauche[1]. En art, sur les monuments mithriaques, l'un des dadophores élève la torche, l'autre l'abaisse[2], commme le font Phosphoros et Hespéros, l'étoile du matin et l'étoile du soir[3] ; les Éros funèbres gréco-romains renversent leur torche[4], Athéna belliqueuse lève la lance, et, pacifique, l'abaisse ; Zeus belliqueux tient en main la foudre, sur un côté d'une monnaie de Géta, et, pacifique sur l'autre côté, renverse la lance[5]. On pourrait donc dire que l'attitude opposée des deux personnages de notre miniature est nécessitée par leur opposition d'essence, laquelle, nous venons de voir, est indiquée par la couleur de la chevelure.

Mais il est possible de l'affirmer de façon plus certaine. Aux attitudes de face et de dos sont attachées des idées d'orientation astronomique, dont le rappel est tout à fait de mise ici, puisque les personnages dont nous nous occupons font partie d'un calendrier[6]. Chez les peuples sémites, on s'oriente par rapport au soleil levant, et l'on appelle l'Orient *devant*, et l'Occident *derrière* ; il en résulte que la face peut

1) Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 10 sq.

2) Cf. les gestes ouraniens, dirigés en haut vers le ciel, et chthoniens, abaissés vers le sol. *Dict. des ant.*, s. v. Sacrificium, p. 971.

3) Cumont, *op. l.*, I, p. 204-5.

4) *Ibid.*, I, p. 125.

5) Overbeck, *Griech. Kunstmythol.*, Zeus, I, p. 92.

6) Tête de la victime tournée vers l'ouest, dans le sacrifice védique, parce que c'est le chemin général où vont toutes choses, le soleil, les morts, etc. En Judée, les victimes avaient la tête probablement tournée vers l'est. Cf. Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mélanges d'hist. des religions, 1909, p. 48, note 1.

être assimilée à l'orient lumineux, et le dos à l'occident enténébré. Cette notion a survécu dans la symbolique chrétienne. Je n'en veux pour preuve qu'une caricature de 1496, reprise à son profit par Luther, qui l'accompagna d'un commentaire où chaque détail est expliqué symboliquement. On y voit l'Ane-pape, ayant au bas des reins un visage humain[1]. « Tête de vieillard adhérente à la cuisse, dit le commentaire, c'est vieillesse, déclinaison et chute du royaume papalin. Dans l'Écriture, la face signifie le lever et le progrès ; le dos, ou postérieur, le coucher et la mort[2] ». Nous comprenons donc pourquoi, sur la miniature, le personnage lumineux est vu de face, et le personnage ténébreux, de dos.

*
* *

Que deviennent les Trois Grâces de Sienne ? Si l'on voulait argumenter avec subtilité, on pourrait chercher à expliquer de façon analogue leur attitude opposée. On ferait remarquer alors que, pour certains auteurs anciens, les Charites étaient des divinités d'origine solaire, et qu'on a voulu les rattacher de nos jours à un mot sanscrit signifiant jaillir, luire[3] ; on dirait encore qu'on a vu en elles les rayons du soleil perçant les nuages, qu'elles sont en étroite relation avec Artémis-Hécate, déesse lunaire. Et l'on en conclurait peut-être que l'opposition de face et de dos n'est point insignifiante...

1) Champfleury, *La caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 61, 66, fig. On sait que ce détail grotesque est fréquemment donné aux démons dans l'art du moyen âge, comme aussi le visage humain sur le ventre. Cf. mon article, *Le dévoilement prophylactique du corps*, Indicateur d'Antiquités suisses, 1914 ; et ci-dessous *Baubo*, p. 15.

2) Champfleury, *op. l.*, p. 64. Au dire d'autorités compétentes, aucun texte biblique ne permettrait de voir dans l'est le progrès, et dans l'ouest, la mort ; aucun n'établirait une identification certaine entre la face du corps humain et l'orient d'une part, et le dos et le couchant d'autre part ; on ne pourrait guère aller plus loin que les notions générales de *devant* et de *derrière*, mais il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que, partant de ces données simples, on ait notablement prolongé les signes.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Gratiæ, p. 1600.

Mais je suis le premier à n'en rien croire, et il est bien plus simple de penser que ce corps de dos n'est là que pour montrer sous ses deux faces la beauté féminine: il correspond à une tendance nouvelle de l'art grec, qui, dès le IVe siècle et surtout à partir du IIIe siècle, aime à transposer en ronde-bosse et en relief ces attitudes de dos connues antérieurement par la peinture[1].

*
* *

Si l'on repousse l'influence exercée par le groupe de Sienne sur l'Homme astrologique de la miniature, il n'est cependant pas moins vrai que cette dernière dérive de conceptions antiques. On pourra rapprocher sans doute l'Homme astrologique, le microcosme encerclé par le Zodiaque, d'images analogues, où l'on voit Dieu, Christ, maîtres du monde, comme des personnages humains en diamètre dans les cercles concentriques de l'univers[2]; on rappellera la mandorle-nimbe[3] entourant non plus seulement la tête, mais le corps entier de ces dieux, que l'on retrouve dans l'art bouddhique[4], et, bien antérieurement déjà dans l'art assyrien (dans le type du dieu à la roue solaire[4], dont s'inspira en Grèce le damné Ixion sur sa roue enflammée). Mais il est préférable de ne point examiner ici la filiation qui unit ces types à celui qui nous occupe, et de ne chercher l'origine de ce dernier que dans les monuments proprement astrologiques et astronomiques, c'est-à-dire dans la série à laquelle il appartient.

Nous nous souviendrons alors immédiatement de certaines figurations antiques connues, où l'on aperçoit un personnage

1) Deonna, *Archéologie*, III, p. 434, 481.

2) Ex. dans *Rev. arch.*, 1913, I, p. 300, note 1.

3) Sur le nimbe, cf. le travail connu de Stephani, *Nimbus und Strahlenkranz*; cf. référ. Cumont, *op. l.*, I, p. 289, etc.; dans l'art chaldéen, *Mém. Délégation en Perse*, XIII, p. 88; art minoen, bague de Cnossos, avec épiphanie du dieu, etc.

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 265.

humain debout dans le cercle ou l'ellipse zodiacale : Kronos mithriaque sur le relief de Modène[1], Mithra saxigenus[2], ou encore le Soleil, Jupiter[3].

Ce n'est pas la seule analogie que nous rencontrons. La curieuse disposition des signes zodiacaux sur l'Homme astrologique des « Très Riches Heures », comme sur celui d'un manuscrit du XVI[e] siècle[4], en une rangée verticale qui monte des pieds au cou, se retrouve sur de rares monuments antiques appartenant au culte de divinités solaires orientales de la fin du paganisme, et ailleurs déjà, j'ai rattaché l'Homme astrologique au Kronos mithriaque qui porte sur son corps les signes du Zodiaque, puis à la dite Atargatis(?) du Janicule, et au dieu solaire de Genève, où les signes sont remplacés par leurs équivalents, les œufs et les ovales planétaires[5].

*
* *

Quant au troisième détail, l'adossement des deux personnages masculins, le rencontrons-nous dans de tels monuments ? Ils symbolisent l'Orient et l'Occident, ou, si l'on veut, le Jour et la Nuit, et regardent chacun d'un côté de la sphère idéale circonscrite par l'ellipse zodiacale[6]. Or, si l'on aperçoit parfois à côté du Kronos mithriaque les deux Dioscures

1) *Rev. arch.*, 1902, I, pl. I ; Reinach, *Répert. de reliefs*, III, 61, 1 ; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 311, note 3 ; Cumont, *Mystères de Mithra* (3), p. 107, note 3, p. 109, fig. 11 ; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 400, fig. 47 (serait pour cet auteur le Phanès orphique dans l'œuf cosmique).

2) Cumont, *op. l.*, I, p. 110 ; id., *Les mystères de Mithra* (3), p. 123, note 2.

3) *Rev. arch.*, 1902, I, p. 6 ; Cumont, *op. l.*, I, p. 110 sq. ex. ; Gruyer, *Raphael et l'antiquité*, 1864, I, p. 425 ; dans le *Jugement de Pâris*, de Raphaël, Sol est sur son quadrige, dans le cercle du zodiaque, Müntz, *Raphaël* (2), 1886, 609, fig.

4) *Gaz. des Beaux-Arts*, 1912, II, p. 197, fig.

5) *Rev. arch.*, 1913, I, p. 207 sq. Dieu solaire du Musée de Genève ; Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 49 sq. Dieu solaire. — De récentes observations ont prouvé que la statuette du Janicule est virile, et qu'il ne peut donc s'agir d'Atargatis, *ibid.*, p. 52, note 3.

6) L'alternance du jour et de la nuit déterminée par la rondeur de la terre, au moyen âge, Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 101, 221, 349, etc.

que l'on regardait comme la personnification des deux hémisphères alternativement sombres et lumineux [1], sur le relief de Modène déjà cité, où le Kronos mithriaque occupe le centre du Zodiaque comme sur notre miniature, on a pensé que les deux vases d'où jaillissent des flammes, à ses pieds et sur sa tête, pourraient symboliser ces Dioscures [2]. Mais si l'on a réussi à indiquer sur les monuments, de façon matérielle et souvent assez naïve [3], le lien spirituel qui unit les Dioscures, je ne connais point de document figuré où leur opposition soit indiquée, qui puisse avoir servi de prototype aux hommes adossés de la miniature, et il faut chercher celui-ci ailleurs.

Les figurations bizarres qui montrent deux têtes opposées sur un seul corps nous viennent en aide. Elles sont nombreuses, on le sait, non seulement dans l'antiquité, mais dans les temps modernes, et correspondent à des idées diverses, que j'ai examinées ailleurs [4]. C'est parfois celle de temps que symbolisent ces monstres bicéphales. On rappellera que le Kronos phénicien, le Temps, avait double visage [5]; que dans l'art romain, Janus, après avoir indiqué l'ubiquité spatiale, et par son double visage gardé les entrées et les sorties, est devenu dieu du temps, a présidé à la fin de l'année ancienne et au commencement de l'année nouvelle, et fut aussi, ce qui importe ici, celui « qui ouvre au soleil les voies célestes, qui les ferme après le coucher

1) Cumont, *op. l.*, I, p. 85, n° 10; *Rev. arch.*, 1902, I, p. 6; Eisler, *op. l.*, II, p. 417. Cf. les Açvins védiques, desquels on a rapproché les Dioscures, et dans lesquels on a vu le jour et la nuit, l'étoile du matin et celle du soir, *Dict. des ant.*, s. v. Dioscuri, p. 249.

2) Pour Eisler, *op. l.*, II, p. 400, ces vases de flammes seraient les fragments de l'œuf cosmique d'où naît Phanès.

3) Ex. les δόκανα spartiates; la barre transversale qui unit les Dioscures à la hauteur de la tête ou de la poitrine sur les miroirs étrusques.

4) Unité et diversité, *Rev. arch.*, 1914, I, p. 30 sq.; Bifrontes, *ibid.*, 1913, II, p. 335 sq. Simultanéité et successivité, *Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 330 sq.; *Études d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 11 sq. (référ.)

5) Cumont, *op. l.*, p. 75. Cf. les figurines à double visage, humain et léonin, qu'on en a rapprochées, *ibid.*, et Reinach, *Répert. de la statuaire*, II, p. 487, 6.

de l'astre »[1]. Nous retrouvons donc en lui l'idée que symbolisent les deux personnages adossés de la miniature, et l'on peut supposer avec quelque vraisemblance, qu'un type comme celui de Janus, que connut l'art du moyen âge[2], a inspiré celle-ci, dans un ensemble où il devait facilement se présenter à l'esprit. Bien plus, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de songer à l'influence d'un type tel que le Phanès orphique, avec deux visages, l'un devant, l'autre derrière, que M. Eisler reconnait dans le relief de Modène[3] si proche parent de la miniature. On rapprochera encore de celle-ci (Jour et Nuit) l'En-Sof de la Kabbale, à double visage, signifiant l'un le soleil, l'autre la lune[4]. On dira que le type antique était monstrueux, et n'avait qu'un corps. Ne pourrait-on penser, en admettant cette hypothèse, que l'artiste se sera refusé à reproduire cette image hideuse, tout comme jadis son prédécesseur, dans des monuments analogues, refusait de donner au Kronos mithriaque l'apparence bicéphale de ce monstre oriental à tête de lion, et le muait en un beau jeune homme[5]? Il aura préféré donner à chaque tête son corps particulier, et c'est là un procédé que connut encore l'artiste de l'antiquité, puisqu'il a pu donner à Hécate trois têtes sur un seul corps, ou trois têtes sur des corps plus ou moins indépendants[6].

*
* *

En résumé, tous les détails de la miniature s'expliquent, comme le pensait M. de Mély, en recherchant un prototype

1) *Dict. des ant.*, s. v. Janus, p. 612.

2) Remarquer que l'iconographie du moyen âge connaît aussi des êtres bi- et tricéphales. La Prudence a trois visages, dont chacun lit dans un livre qui lui est spécial, celui du passé, celui du présent et celui de l'avenir; ou deux têtes, symbolisant l'une le passé, l'autre l'avenir. Didron, *Annales arch.*, 20, 1860, p. 55-6, pl. 52; cf. Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, l. c.

3) Eisler *op. l.*, II, p. 399, 402, 403. Voir ci-dessus, p. 8, note 1. Cette monstruosité ne pouvait être transcrite sur le relief.

4) *Ibid.*, II, p. 479.

5) Cumont, *op. l.*, I, p. 75; *Rev. arch.*, 1902, I, p. 3.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Hécate, p. 51.

antique, mais dans une série homogène, dans les monuments astronomiques et astrologiques uniquement, et il n'est pas nécessaire de croire à une influence plastique exercée par le groupe des Trois Grâces de Sienne. On notera du reste que, si cette influence pouvait être prouvée sans contestation, ce qui n'est pas le cas, elle ne détruirait pas l'hypothèse que l'on présente ici : on dirait alors que si le groupe de Sienne a inspiré l'image de l'homme astrologique, c'est qu'il pouvait s'adapter aux idées que celui-ci devait exprimer et qui viennent d'être énoncées.

## IV

### BAUBO.

On admet actuellement, depuis l'identification de Diels[1], que l'impudente Baubo, dont le geste grossier avait réussi à dérider Déméter affligée, doit être cherchée, non plus comme jadis dans ces figurines montrant une femme nue accroupie, de face, jambes écartées[2], mais dans ces terres cuites de Priène, bizarre assemblage composé d'un ventre sur lequel est dessiné un visage humain, de bras et de jambes, avec une chevelure que l'on a voulu prendre pour une draperie retroussée[3]. On a approuvé la valeur de ce rapprochement, remarquant qu'on retrouve, dans ces petits monuments, le geste de Baubo relevant la partie inférieure de son corps, son nom même[4], et l'allusion au culte de Déméter

1) *Arcana Cerealia*, dans *Miscellanea Salinas*, 1907.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Baubo ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Baubo.

3) Cf. encore, *Rev. arch.*, 1907, II, p. 166 ; Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, p. 104, 336-7 ; *Rev. art anc. et mod.*, 1907, I, p. 340, fig. ; Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, p. 116 sq. ; Perdrizet, *Bronzes Fouquet*, p. 42 ; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1912, p. 260 ; Wiegand, *Priène*, p. 163 ; Hahn, *Demeter und Baubo* ; A. Reinach, *Catal. des ant. égypt. trouvées dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 117.

4) Le nom de Baubo, suivant Empédocle, signifiait le sein maternel.

dans la corbeille de fruits que la main gauche de quelques exemplaires maintient sur ce qui est à la fois la tête et le ventre[1] (fig. 1 et 2).

On peut toutefois se demander si l'on n'est point trop catégorique, et si, malgré toutes ces analogies, on est autorisé à affirmer que « nous connaissons aujourd'hui le type plastique attribué par l'art grec à Baubo »[2]; on peut se demander même s'il y eut un type plastique spécial pour Baubo, se souvenant que l'on a dû renoncer à certaines appellations trop précises, et que, par exemple, les figurines dont chaque main cache un orifice naturel du corps, ne peuvent plus être dénommées Angerona[3]. On notera surtout que le geste caractéristique de Baubo, de retrousser son vêtement, qu'on a voulu retrouver dans ces terres cuites, n'est pas indiqué nettement ; que la corbeille de fruits peut s'expliquer autrement que par l'allusion au culte de Déméter, comme simple emblème de fécondité ; que du reste elle n'apparaît pas constamment ; et enfin que quelques exemplaires n'ont point de chevelure pouvant être prise pour une draperie, mais une vraie chevelure.

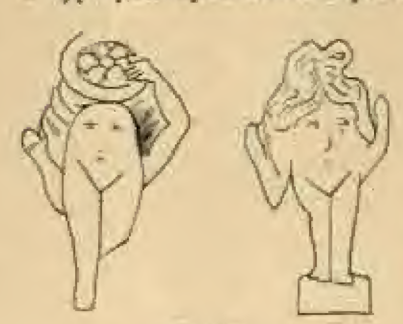


Fig. 1-2
Dite « Baubo » de Priène.

Il est peut-être plus prudent de ne point donner une

1) Le rapprochement entre la légende de Déméter-Baubo et la tradition analogue conservée dans le Kojiki japonais, institué par M. S. Reinach (*Cultes*, IV, p. 116), avait déjà été signalé par M. Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 345 : « Je ne sais si l'on a songé à rapprocher cet épisode du rôle joué par Baubo, pour dérider Déméter, quand celle-ci, accablée par l'enlèvement de sa fille, se refuse à reprendre sa place dans l'Olympe. La ressemblance est tellement frappante qu'on doit faire un effort pour ne pas admettre un impossible emprunt ».

2) S. Reinach, *Cultes*, IV, p. 116.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Angerona ; *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 194.

importance mythologique trop grande à ce type figuré, qui pour les habitants de Priène n'avait sans doute pas plus de sens mythique que ces autres figurines prophylactiques indéterminées, dont l'attitude et les gestes devaient repousser du logis les mauvaises influences : personnages dont la tête est placée sens devant derrière, dont les pieds sont à rebours, ou même dont chaque membre est inversé par rapport aux autres[1] ; femmes nues accroupies, dites jadis Baubo ; « cossim cacantes »[2] ; prétendues Angerona...

*
* *

On accordera dès lors plus d'attention aux moyens prophylactiques qui sont réunis dans ce type, et qui sont au nombre de quatre.

a) *Le dévoilement du corps par devant.* — J'ai étudié ailleurs ce geste de retrousser le vêtement par devant, que l'on retrouve atténué dans d'autres monuments antiques, Hermaphrodite, Priape, Eros[3] (fig. 3), etc., en même temps que le geste ayant même portée, celui de retrousser le vêtement par derrière, qui a pu inspirer dans l'antiquité grecque les Aphrodites Callipyges, les Hermaphrodites « respicientes »[4]. Gestes universels, de valeur magique à l'origine, repoussant les forces mauvaises par l'horreur, la violation des convenances, puis devenus simples gestes de

1) J'ai étudié ce type dans mon article : « Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève », *Rev. des ét. grecques*, 1911, p. 59 sq. Aux nombreux exemples de pieds à rebours qui y sont donnés, caractère diabolique, on pourra ajouter encore : pieds à rebours des femmes mortes en couches, au Bengale, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 359 ; pieds et tête sens devant derrière, id., *Les croyances populaires*, I, p. 147.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Fascinum, p. 987, fig. 2887.

3) Cf. Eros androgyne de Myrina, *Nécropole de Myrina*, pl. 15. On notera le vêtement du jeune dieu, le capuchon qui recouvre la tête, et que nous retrouverons plus loin dans des figurines prophylactiques.

4) Cf. *Rev. de l'hist. des rel.*, 1912, n° 65, p. 398.

mépris, dont on peut citer maints exemples en des pays et en des temps divers [1].

*
* *

b) *La main droite ouverte, paume en avant.* — C'est là un geste de prophylaxie connu [2]. On sait de plus que, dans l'antiquité, la main ouverte qui semble délier, favorisait les accouchements, et l'on peut penser, en voyant que dans les



Fig. 3-6.

3. Eros de Myrina.
4. Figurine prophylactique du British Museum.
5. Psautier de la Reine Marie (XIV$^{e}$ siècle), Wright, *Hist. de la caricature* (2), p. 96, fig. 64.
6. Gravure de Hans Weiditz, 1522.

figurines de Priène elle accompagne le ventre féminin, et la corbeille féconde, que le but de ces statuettes était de faciliter l'enfantement et d'en écarter les mauvaises influences. Le même geste apparaît, notons-le, dans une de ces figurines citées plus haut, dont la tête et les membres sont placés sens devant derrière (fig. 4) [3].

1) Le dévoilement prophylactique du corps, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914.

2) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 35 ; *Gaz. arch.*, 1876, p. 119 sq. ; 1877, p. 29 sq. ; *Mélusine*, VIII, p. 57 sq. ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1912, p. 277-8, 251-2 ; Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 9 sq.

3) Weinreich, *op. l.*, p. 16 sq.

*
* *

c) *Le visage dessiné sur le ventre.* — J'ai montré que cette bizarre conception s'est continuée dans l'art du moyen âge, où l'on voit fréquemment des démons ou des personnages malfaisants (fig. 5) portant, outre leur tête normale, un visage grimaçant sur le ventre ou sur le sexe[1], comme aussi, dans la série qui se rattache au dévoilement du côté opposé du corps, une tête sur les reins[2]. Ce n'est toutefois pas un détail qui soit propre aux arts grec et chrétien, puisque, dans l'art gréco-bouddhique, les démons qui tentent Bouddha

1) Cf. Le dévoilement prophylactique du corps, l. c. Dans le Ramayana, le démon suprême Kabandha ressemble à un énorme tronc avec œil et bouche au milieu de la poitrine; Indra, par l'effet d'une malédiction, lui avait fait un jour rentrer les jambes et la tête dans le buste; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, 1874, p. 69-70. A rapprocher des figurines de Priène. Aux exemples cités, que l'on peut du reste facilement multiplier, ajouter Cabanès, *Mœurs intimes du passé*, III, p. 9, fig., p. 21, fig., p. 13, fig.; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 96, fig. 64; p. 245, fig. 146; p. 249, fig. 150 (caricature du pape Alexandre VI); Mâle, *L'art religieux du XIII*e *siècle*, p. 422 (voit dans cette monstruosité une métaphore transcrite matériellement : les damnés ont déplacé le siège de leur intelligence, et mis leur âme au service de leurs plus bas appétits; caricature de David : le gouvernement anglais comme un diable ayant une face au bas des reins, *L'art et les artistes*, 1913-1914, XVIII, p. 273, fig. Dans le procès d'Abel de la Rue (Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, éd. de 1587, non paginé, en tête du volume), on voit que le diable lui apparut « ayant devant l'estomac et devant les deux genoux comme des visages d'hommes ». De même, un enfant né en 1545, montrait une tête de chien à chaque genou. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal* (6), p. 356, s. v. Imaginations. Ce dernier détail est à rapprocher sans doute de la croyance mentionnée par Pline (*Hist. nat.*, XI, 103), qu'il y a dans l'articulation de chaque genou comme une bouche, et que la vie s'enfuit par une blessure à cet endroit, comme par une gorge coupée. Lampe en forme d'Harpocrate accroupi, dont le genou droit est modelé en tête humaine, A. Reinach, *Catal. des antiq. égyptiennes recueillies dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 125.

2) Cf. encore Cabanès, *op. l.*, p. 33, fig.; Wright, *op. l.*, p. 247, fig. 143 (caricature du pape, XVe siècle, ci-dessus, p. 6); Michel, *Hist. de l'art*, III, 1, p. 136, fig. 75; Bodin, *op. l.*, p. 173, le diable ayant aux reins « une grande tête sans yeux ni bouche », Collin de Plancy, *op. l.*, p. 587, s. v. Sabbat. Les sorciers baisaient ce visage, acte d'hommage aussi attribué aux Cathares, qui baisaient un chat à cet endroit, *ibid.*, p. 143, s. v. Cathares.

ont aussi une face sur l'abdomen[1]. Y verra-t-on l'influence d'un type grec analogue à celui de la dite Baubo, ou ne croira-t-on pas plutôt qu'il s'agit d'une formule universelle, sans filiation nécessaire, comme c'est le cas pour le dévoilement du corps, et pour l'acéphalie que nous allons noter?

*
* *

d) Enfin l'*acéphalie*, détail sur lequel on permettra d'insister, puisqu'il n'a pas été relevé dans les figurines de Priène, qui en sont pourtant un exemple très net. La Baubo de la légende éleusinienne ne présentait pas ce caractère monstrueux; de plus, il n'est pas absolument nécessité par la présence du visage sur le ventre, rendant inutile une tête véritable, puisque, dans l'art du moyen âge, les êtres démoniaques qui ont ce visage inférieur sont quand même pourvus d'une tête.

Mais c'est là encore un trait universel, que cette croyance à l'existence de ces effrayants êtres acéphales, et l'on comprend que le mode leur des figurines de Priène l'ait ajouté aux autres moyens prophylactiques qu'il avait déjà amassés dans son œuvre[2]. Hérodote, puis Pline, décrivent ces Blemmyes, qui n'avaient point de tête, mais des yeux et une bouche sur la poitrine. D'après Ctésias, Roxane avait accouché d'un enfant acéphale[3]. Le moyen âge et les temps modernes ont conservé cette tradition, en continuant à affirmer l'existence

1) Foucher, *Les bas-reliefs gréco-bouddhiques*, p. 403.

2) Tylor, *Civilisation primitive*, I, trad. Brunet, p. 450 (cite comme exemples les créatures sur lesquelles le Prêtre-Jean régnait en Asie, et celles du fond de l'Amérique méridionale, « les anthropophages et les hommes qui ont la tête au-dessous des épaules; » Tylor ne voit dans ces monstres que des métaphores matérialisées; Franklin, *La vie privée d'autrefois, les animaux*, p. 245; *Rev. arch.*, 1897, II, p. 355, 356; Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 82, 159, 358.

3) Salverte, *Essai sur la magie*, croit à la réalité de ce dire, et rappelle que les médecins connaissent maints exemples de naissances acéphales; cf. aussi Collin de Plancy, *op. l.*, p. 356 s. v. Imaginations.

de ces monstres aux yeux placés entre les épaules[1], tels que les montre une gravure allemande du XVIe siècle encore (fig. 6). C'est là un caractère démoniaque, infernal : dans la procession solennelle qui avait lieu à Harlem à la fin du XVe siècle, l'enfer était représenté par un moine noir sans tête, laissant échapper à la place de celle-ci des flammes et de la fumée[2], alors que la dite Baubo de Priène semble faire jaillir de son corps une corbeille de fruits, symbole d'abondance. Les croyances populaires, çà et là, énumèrent ces enfants sans tête, nés du démon[3], ces diables qui, dans la chevauchée du grand veneur, suspendent leur chef à l'arçon de la selle[4], ou qui s'en débarrassent, en la déposant dans quelque coin ; ce sont pas seulement les participants de la chasse infernale, c'est le cocher et les chevaux mêmes du dieu de la mort qui, en Cornouaille, sont acéphales[5]. Les devineresses modernes font voir à la jeune fille son futur époux dans une glace ; mais si l'on ne suit pas exactement les prescriptions, on y voit apparaître un corps sans tête[6]. En dehors de l'Europe, on retrouve cette croyance. En Inde, le cavalier acéphale, dont la tête est placée au pommeau de la selle, appelle les passants à la mort[7], et une troupe de cava-

1) Worringer, *Die altdeutsche Buchillustration*, 1912, p. 140, fig. 92 (Hans Weiditz, 1532, illustration de Pétrarque).

2) Langlois, *Essais... sur les danses des morts*, 1851, I, p. 381 ; en rapprocher l'idée du moyen-âge, que la tête est la cheminée du corps, et qu'elle reçoit les fumées qui en sortent, Langlois, *op. l.*, p. 138.

3) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 196.

4) *Ibid.*, p. 146. S'il ne s'agissait pas d'une croyance qui se retrouve ailleurs qu'en France, on pourrait supposer que le type de ces cavaliers dont la tête est accrochée à leur cheval dérive de l'ancien usage des Celtes de suspendre à leur monture la tête de l'ennemi vaincu. Cf. les travaux cités de M. A. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 230, référ., et ma note sur la fibule de Lozaga, *Compte-rendu du XIVe Congrès international d'Anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, 1913, I, p. 631 s. q. ; cf. encore sur ces fibules espagnoles, Paris, *Espagne primitive*, II ; Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 2, p. 854, fig. 2, p. 353.

5) Reclus, *op. l.*, p. XXII ; Sébillot, *Le folk-lore*, p. 253.

6) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 209, s. v. Devins.

7) Sébillot, *op. l.*, p. 253.

liers sans tête, effroi du voyageur attardé, qui errent sur les routes, sont les restes de l'armée du prince Sayjad Solor[1]. Dans un conte tonkinois, un démon a l'apparence d'une femme sans tête[2].....

* * *

Les exemples que nous avons cités en les empruntant un peu partout, et qu'on pourrait aisément multiplier, démontrent clairement quelles sont les significations de l'acéphalie.

La tête est le siège de la vie, de l'âme, et la supprimer, c'est supprimer cette vie : d'où les nombreux rites de décapitation des ennemis, récemment étudiés en détail par M. A. Reinach[3]. Un corps sans tête est celui du mort : il symbolisera cet état.

C'est ainsi que peuvent s'expliquer les rites de la décapitation du cadavre, que l'on constate dès l'époque paléolithi-

1) *Ibid.*, p. 270 ; E. Reclus, *op. l.*, p. 60, 77.

2) E. Reclus, *op. l.*, p. 179. Notons encore ici une figurine mexicaine du Musée d'Annecy, tête-ventre sur jambes (cf. *Le dévoilement prophylactique du corps*, Indicateur d'antiquités suisses, 1914), et une figurine de provenance analogue, dans Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, p. 382, fig. 153 ; poterie de Colombie, Delachaux, dans l'*Art décoratif*, 1912, n° 181, p. 181, fig. 3.

On rappellera aussi le type plastique des saints céphalophores, né d'une métaphore mal comprise, dit-on. Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, p. 207 ; Salverte, *Essai sur la magie*, p. 40 ; Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 123 ; Deonna, *L'erreur et l'illusion, source de nouveaux thèmes artistiques*, 1913, p. 29 ; dernièrement *Intermédiaire des chercheurs et curieux*, 1913, p. 44, 96, pl. ; n° 1374, p. 245 sq., etc. On retrouve au Bengale une légende analogue à celle qui aurait donné naissance à ce type iconographique : celle du roi qui chaque soir se coupait lui-même la tête et la présentait en offrande aux dieux. E. Reclus, *Les primitifs*, p. 373.

Enfin, notons les hommes à têtes volantes, de la Chine et du Japon, dont la tête pouvait se détacher du corps et aller ailleurs, *Rev. arch.*, 1897, II, p. 358-9.

3) Le piller d'Antremont, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 216 sq. ; Le rite des têtes coupées chez les Celtes, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1913, p. 41 sq. ; Les têtes coupées et les trophées en Gaule, *Rev. celtique*, 1913, p. 33 sq., 253 sq. ; *Rev. d'ethnographie et de sociologie*, 1913, p. 217 sq. ; Cf. *Compte-rendu du XIV[e] Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, I, 1913, p. 631 sq., référ. ; Deonna, *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 18.

que, et dont la religion égyptienne donne un exemple connu[1]. Était-ce pour rappeler le démembrement d'Osiris? Pour empêcher le mort de nuire? Peut-être. Mais l'on peut se demander aussi bien si l'idée de représenter le mort comme un être acéphale dérive de cette pratique rituelle, ou si, au contraire, cette dernière n'a pas été inspirée par le désir de rendre le cadavre conforme à l'idée qu'on avait du mort, de le rendre vraiment défunt, en lui retranchant l'organe de la vie.

Quoi qu'il en soit, le corps acéphale caractérise bien *le mort*. Sur un texte égyptien, on aperçoit une momie sans tête[2], et dans les livres des morts, le défunt apparaît comme un être incomplet, auquel on donne une tête et un cœur[3]. Ainsi, au moyen-âge, on apercevait dans certaines églises des fantômes sans têtes, vêtus en moines et en religieuses, venir s'asseoir sur les stalles des moines et des nonnes qui devaient bientôt trépasser : images de l'état futur de ces derniers[4].

Puis, par amplification naturelle, l'acéphalie désigna *le séjour des morts* : le Douat égyptien, l'Amenti, apparaît sous l'aspect d'un buste de femme sortant de la terre, dont les bras levés s'emparent du disque solaire, et qui est privée de tête[5].

Mais les morts sont redoutables, mais le séjour des morts est lugubre et démoniaque. Facilement l'acéphalie prit un sens péjoratif. En Égypte, après qu'on eut abandonné la coutume du démembrement du cadavre, remplacée par l'embaumement, ce dépècement fut considéré comme une des punitions principales des mauvais démons, et comme une des

1) *Compte-rendu*, I, p. 633-4, référ. : squelette acéphale d'une tombe néolithique de Jersey. Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 232; Naville, *La religion des anciens Egyptiens*, p. 48, 137.

2) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte*, II, p. 215.

3) Naville, *op. l.*, p. 137. Les Égyptiens, dit Pline (*Hist. nat.*, XI, 70), croyaient que le cœur de l'homme diminuait avec la vieillesse, et disparaissait à 100 ans.

4) Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 259, s. v. Fantômes.

5) Jéquier, *Le Livre de ce qu'il y a dans Hadès*, p. 5, fig.

craintes que redoutaient le plus les défunts[1]. Pendant longtemps, dans nos pays civilisés d'Europe, les croyances populaires ont pensé pouvoir empêcher les vampires, les revenants, de nuire, en leur coupant la tête[2]; ont admis que l'un des plaisirs du diable était de pousser les sorciers et les sorcières à décapiter des enfants[3]. Ils sont nombreux les exemples de ces êtres *réprouvés*, *diaboliques*, qui apparaissent aux vivants sans leur tête, en la tenant comme une lanterne dans une main. Dante a représenté Bertrand de Born[4], tenant sa tête dans ses mains, séparée du tronc, car le poète avait sur terre, en semant la discorde, séparé ce qui était uni : interprétation adventice, car il est vraisemblable que Dante n'a fait ici, comme en maints autres cas, qu'imiter un type figuré connu. Suivant la tradition du village d'Alizay en France, on voyait à minuit les suppliciés danser en portant leur tête dans leurs mains, et, sur un chapiteau de l'église de Graville, près du Havre, deux acéphales se présentent mutuellement leur chef[5].

Peut-être est-ce le lieu de rendre attentif à l'attitude que prend souvent le mort que dévore le carnassier androphage, étudié par M. Reinach, et tout récemment par M. Hubert[6] : il a la tête engagée dans la gueule du monstre qui

1) De Morgan, *op. l.*, II, p. 200 ; Naville, *op. l.*, p. 51-2, 72.

2) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 308, s. v. Grando. En rapprocher l'idée magique des pratiques d'envoûtement : couper la tête de la figurine représentant le maléficié, pour couper en réalité, par la force des liens sympathiques, la tête du vivant. Cf. Cumont, *Compte-rendu Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1913, p. 446. Cf. aussi la mentalité analogue de l'enfant, si bien expliquée par Pierre Mille, *Caillou et Tili* (3), p. 214-5.

3) Bodin, *De la démonomanie des Sorciers*, éd. de 1587, préface (procès de 1578).

4) *Inf.* XXVIII.

5) Langlois, *Essai sur les danses des morts*, I, 1851, p. 188-9. Rapprocher de ce type figuré la croyance populaire que la tête d'un enfant assassiné, portée comme une lanterne, rend le voleur invisible, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 189, s. v. Crâne d'enfant.

6) Gweil-Gi, l'Océan et le carnassier androphage, *Revue celtique*, 1913, p. 1 sq. ; Le carnassier androphage et la représentation de l'Océan chez les Celtes, *Compte-rendu du XIV[e] Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, II, 1914, p. 221 sq.

symbolise l'enfer engloutissant les trépassés[1]; il est donc déjà acéphale, comme le sont les défunts, comme le seront aussi les damnés[2].

*
* *

Corps sans tête, ou tête sans corps[3] : les deux idées créatrices de ces formes sont connexes. Elles sont nombreuses, dès l'antiquité, les légendes concernant ces têtes détachées de leur corps, qui se mettent à vaticiner et à parler des enfers. Au dire d'Aristote, la tête d'un prêtre de Zeus, séparée de son tronc, avait nommé son meurtrier. En Étolie, un vampire était revenu dévorer un enfant, et n'en avait laissé que la tête qui se mit à prophétiser[4]. Pline cite l'histoire admirable de Gabiénus, qui avait été décapité sur l'ordre de Pompée : sa tête parla, et raconta qu'elle revenait des enfers[5]. Puis c'est l'anecdote analogue de Phlégon, que M. Reinach[6] a mise avec raison en relation avec le carnassier androphage : le général Publius avait été dévoré par le loup des trépassés, à l'exception de la tête : celle-ci, détachée du tronc, avait annoncé que le loup le conduirait dans les demeures de Perséphone. Les vieux auteurs qui traitent de sorcellerie, nous ont laissé maints exemples de ces têtes décapitées qui se

1) Ex. carnassier androphage du relief d'Arlon, *Rev. arch.*, 1911, I, p. 57, fig. 1.

2) Dériver de ce type les damnés en même posture, dans la gueule de Lucifer, Dante, *Infer.*, XXXIV. Sur ce type et sa transformation du divin au diabolique, cf. mon article : Comment les idées et les formes artistiques changent de sens, *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 9 sq.

3) Cf. Collin de Plancy, op. l., (6), 1863, p. 550; sur la tête isolée, siège de l'âme dans l'art grec, Waser, *Ueber die aussere Erscheinung der seele*, Archiv für Religionswiss., XVI, 1913, p. 378 sq.

4) Sur la puissance magique des têtes coupées, trait commun du folklore, Reinach, *Cultes*, IV, p. 260, référ.

5) Pline, *Hist. nat.*; cf. Collin de Plancy, op. l., p. 290, 590, s. v. Gabiénus, Sabiénus.

6) *Cultes, mythes*, I, p. 296, note 4; Cf. Collin de Plancy, op. l., p. [illegible], s. v. *Tête*.

mettent à parler, et à prophétiser [1], et l'on conçoit que les automates d'Albert-le-Grand et d'autres savants soupçonnés de magie, aient éveillé la méfiance de leurs contemporains, et aient été considérés comme les œuvres des démons [2]. Les légendes des dieux antiques et des saints chrétiens, qui guérissent les malades en leur coupant la tête, puis en la remettant en place, font aussi allusion à l'acéphalie funéraire que nous étudions, et symbolisent le passage de la vie à la mort, puis de la mort à la vie [3].

En résumé, tous les documents que nous avons invoqués témoignent suffisamment du caractère funéraire, puis infernal, de l'acéphalie.

*
* *

On a dit avec raison que les monstres du moyen âge et des temps modernes, tels qu'on les voit par exemple sur les peintures d'un Bosch, ne sont point des fantaisies arbitraires de l'artiste, mais ont leur racine dans le folk-lore [4] (fig. 7-9) et dans les conceptions antiques. On peut en effet rattacher maints d'entre eux aux types grecs et romains [5].

1) Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, éd. 1587, p. 77-8 ; cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 656, 657, s. v. Tête, Tête de mort, énumère divers exemples, et mentionne la pratique des sorciers, de couper la tête d'un enfant, de la placer sur une hostie noire, diabolique ; la tête se mettait à prophétiser. En relation peut-être avec la tête dorée des Templiers, *ibid.*, p. 653, 656, s. v. Templiers, Tête de Baphomet ; cf. Reinach, La tête magique des Templiers, *Cultes*, IV, p. 252. Enfants, nés de mortes violées, dont la tête coupée sert de talisman, Wier, *Hist. des disputes et discours, des illusions et impostures des diables*, 1579, p. 181, 260 ; Reinach, *Cultes*, IV, p. 258 sq.

2) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 490, s. v., Nécromanciens ; p. 124 s. v. Bungey ; p. 14, s. v. Albert-le-Grand ; p. 451, s. v. Mécaniques ; Naudé, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie*, 1669, p. 382, 389, 455.

3) Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 82 sq. ; *Mélusine*, V, 1890-1, p. 97 sq., 204 sq.

4) Perdrizet, *Étude sur le Speculum humanae salvationis*, p. 56.

5) J'ai montré ailleurs comment divers types figurés antiques se maintiennent dans le christianisme, en tombant au rang démoniaque, et en inspirant les

Le personnage prophylactique, tête sens devant derrière, se retrouve dans les sorciers que Dante place aux Enfers[1]; la

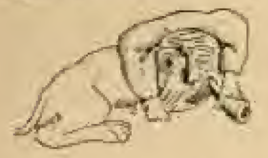
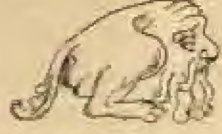
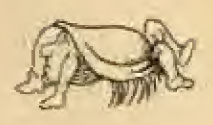




Fig. 7-9.

7-8. Wright, *op. l.*, p. 140, fig. 95;
9. Grotesque de Breughel, 1565, *ibid.*, p. 384, fig. 1-56.

femme nue, jambes écartées, orne un chapiteau de Saint-Maclou, à Rouen[2]; le vulgaire personnage « cossim cacans » est fréquent dans les sculptures des cathédrales[3], et, pour plus d'analogie, il est souvent coiffé du capuchon monacal[4], comme son compagnon de l'art antique portait le bonnet phrygien ou le cucullus[5]; peut-être que ces personnages doubles, qui apparaissent parmi les emblèmes des fêtes des Fous[6], et montrent, en un enlacement bizarre, un visage et des reins du même



Fig. 10.
Stalle de la cathédrale d'Ely, *ibid.*, p. 147, fig. 105.

contes populaires (type du dieu oriental au serpent enroulé autour du corps;
carnassier androphage, etc.), cf. Comment les idées et les monuments, leur
transcription matérielle, changent de sens : du dieu au diable, etc. *Études
d'archéologie et d'art*, Genève, 1914.

1) Cf. mon article, Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de
Genève, *Rev. des Ét. grecques*, 1914, p. 50 sq.

2) Langlois, *op. l.*, I, pl. VI.

3) Cabanès, *op. l.*, III, p. 38, note 2, p. 95, 96.

4) L'habit monacal, dès les origines du christianisme, met en fuite les dé-
mons, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1912, n° 5, 65, p. 55-7. En Allemagne, les mineurs
se représentent l'esprit de la mine comme un géant avec un capuchon noir,
Maury, *Croyances et légendes du Moyen-Age* (éd. 1896), p. 65, note 1.

5) Cf. figurines de terre cuite de Délos. Sur ce détail, cf. A propos de la main
votive d'Avenches, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914. On sait que ce motif
grossier fait encore la joie des gamins actuels, qui continuent sous forme de
jeu, et suivant un processus bien connu, un ancien usage prophylactique.

6) Ex. guidon de la compagnie de la Mère Folle, à Dijon; miséricordes des
stalles, etc. Cabanès, *op. l.*, III, p. 88, fig.; 185, fig.; Wright, *op. l.*, p. 147,
fig. 105.

côté[1] (fig. 10), dérivent eux aussi des mêmes idées qui ont inspiré les figurines sens devant derrière des anciens. Les figurines au type de Baubo ont leurs proches parents dans les monuments que nous avons cités, où l'on voit des personnages diaboliques ayant un visage sur leur ventre, et dans ceux qui sont, comme elles, privés de tête normale.

(*A suivre.*) W. Deonna.

1) Cf. encore miniature d'un missel anglais du xv<sup>e</sup> siècle, reins et jambes surmontés d'une tête de face, Cabanès, *op. l.*, III, p. 120.

# LA BASILIQUE PRIMITIVE
# ET LE PLUS ANCIEN CULTE DE SAINTE REINE
## À ALESIA

---

Jusqu'en 1913, les fouilles entreprises par la Société des Sciences de Semur sur l'emplacement d'Alesia avaient eu surtout pour résultat la découverte de monuments relatifs à l'antiquité gauloise et à l'antiquité gallo-romaine. La campagne archéologique de 1913 sur le Mont Auxois intéresse au contraire les antiquités chrétiennes et l'histoire primitive du culte chrétien à Alesia. Pendant les années 1909 et 1910, M. V. Pernet, qui dirige avec un dévouement et une compétence qu'on ne louera jamais assez, les fouilles de la Société des Sciences de Semur à Alesia, avait rencontré, au sud du théâtre, à cinquante mètres en moyenne de l'extrémité méridionale de ce monument, un nombre assez considérable de sarcophages en pierre[1]. Ces sarcophages, dont l'aspect et la décoration révèlent l'âge sans aucun doute possible, datent de l'époque mérovingienne. Cuves et couvercles sont en pierre grise; les uns et les autres sont simplement ornés de bandes ou de stries horizontales, obliques ou verticales; sur plusieurs de ces sépulcres a été sculptée une croix, aux branches à peu près égales, parfois légèrement pattées. Cet ensemble de tombeaux occupait d'une part le pavé d'une rue fort importante qui passait à quelques mètres au sud du théâtre et dont la direction générale est est-ouest; d'autre part il se répartissait sur l'emplacement de diverses constructions, chevauchant même plusieurs murs. La partie la plus importante de ce cimetière consistait en une file de

1) J. Toutain, *Les Fouilles d'Alesia de 1909-1910*, p. 22 et suiv.; p. 45; p. 101 et suiv.; pl. XI et XIV.

sarcophages, presque exactement alignés au nombre de onze, le long d'un mur de basse époque dirigé du nord au sud [fig. 1, SS].

La présence de ces sarcophages, groupés en si grand nombre et orientés les pieds à l'est, au centre de la ville gallo-romaine, à quelques dizaines de mètres du théâtre, du temple, de la basilique et du forum découverts en 1906 et 1907, posait un problème archéologique, qu'il était nécessaire de résoudre. Que signifiait cette nécropole installée au cœur même de la cité? Dès le début de la campagne de 1913, M. Pernet, tout en poursuivant d'utiles recherches sur d'autres points d'Alesia, consacra son principal effort à ce que nous appelions alors le *Quartier des Sarcophages*. Il déblaya, autant que le lui permit la masse de terre accumulée en cet endroit, le mur le long duquel s'alignaient la plupart de ces sépulcres. Bientôt apparurent, au milieu des matériaux de petit appareil et de basse époque dont ce mur était bâti, deux pierres de taille de section carrée [fig. 1, α et β], distantes l'une de l'autre de 9 mètres environ (distance mesurée intérieurement). Les fouilles pratiquées autour de ces deux pierres montrèrent bientôt que c'étaient des pierres d'angle; de chacune d'elles partait, dans la direction de l'est, un mur perpendiculaire au premier et constitué par des matériaux de même nature. L'un et l'autre de ces deux murs furent suivis ou repérés à l'aide de sondages; à une distance de 17 mètres environ des deux premières pierres d'angle, deux autres furent découvertes que reliait entre elles un quatrième mur parallèle au premier [fig. 1, γ et δ]. M. Pernet put ainsi établir le plan extérieur d'un édifice nettement délimité, de forme générale rectangulaire, bâti en matériaux de basse époque et dont seules subsistent aujourd'hui les fondations [fig. 1, A]. Cet édifice mesure intérieurement 17 mètres de long de l'est à l'ouest, 9 mètres de large du nord au sud; extérieurement, la longueur atteint près de 19 mètres et la largeur dépasse 10 mètres; les deux murs de l'est et de l'ouest sont larges de $0^m,80$ à $0^m,90$; ceux du nord

et du sud, un peu moins puissants, atteignent cependant de 0m,60 à 0m,70 d'épaisseur. Il est nécessaire de noter que toute la partie septentrionale de l'édifice recouvre le pavé de la rue romaine signalée plus haut. On voit distinctement,

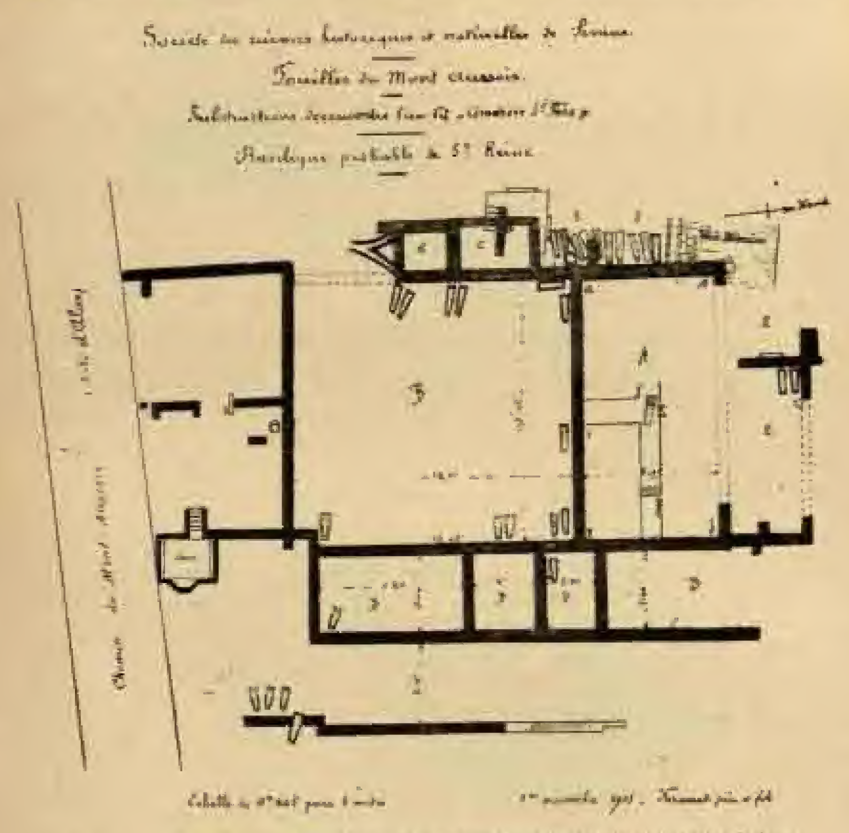


Fig. 1. — Plan des substructions de la basilique primitive de Sainte Reine et des bâtiments qui l'entouraient.

aujourd'hui encore, que l'angle nord-ouest de la construction, repose sur ce pavé.

La forme générale de l'édifice ainsi reconnue, ses mesures et ses limites déterminées, il eût été désirable de pouvoir en déblayer complètement l'intérieur. Mais les substructions découvertes se trouvent à près de deux mètres au-dessous du niveau moderne. Tout autour du chantier de fouilles,

s'étendent des propriétés cultivées. Où déposer nos déblais? Nous avons dû nous résigner à procéder par tranchées. La plus importante des tranchées pratiquées à l'intérieur du

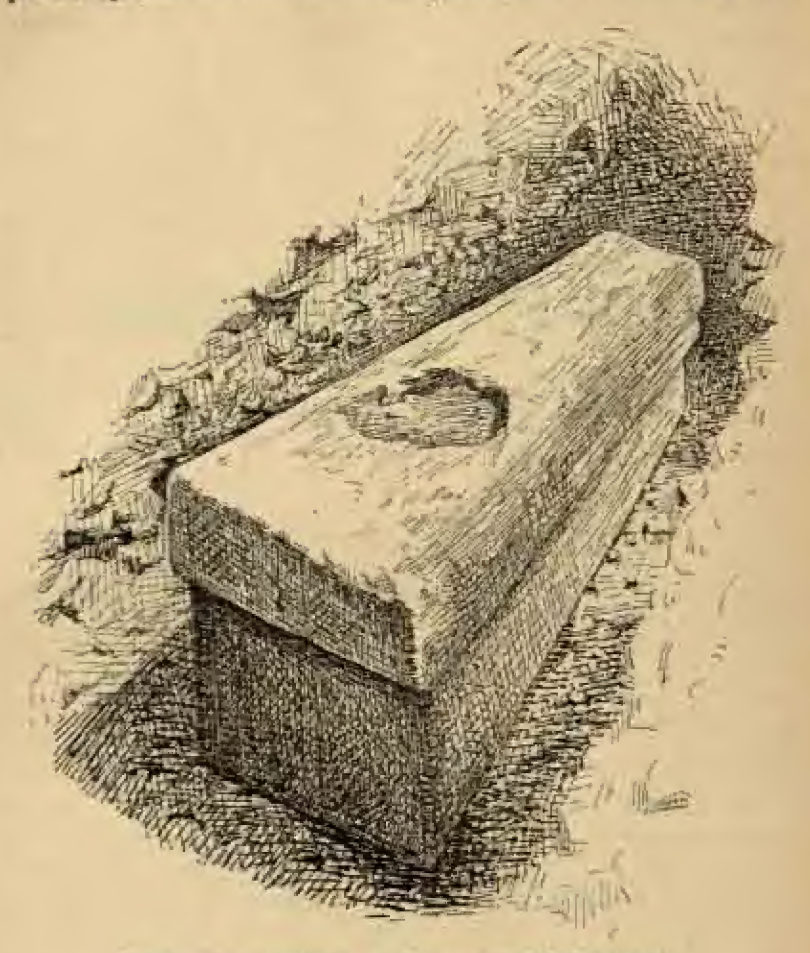


Fig. 2. — Le sarcophage en place, au fond de la tranchée.

monument a été menée de l'est à l'ouest, dans l'axe même de la construction, à égale distance des deux murs du nord et du sud. C'est dans cette tranchée qu'a été faite une découverte, à notre avis, décisive. A peu près au centre exact de l'édifice, à 4$^{m}$,50 des deux murs du nord et du sud, à 8$^{m}$,50 environ des deux murs de l'est et de l'ouest, notre fouille a

mis au jour un sarcophage presque exactement orienté, la tête à l'ouest et les pieds à l'est (fig. 1, Σ). Par ses dimensions et par les détails particuliers qui le distinguent, ce sarcophage mérite une description précise (fig. 2). Lorsqu'il a été découvert, le couvercle était placé sur la cuve, et l'ensemble paraissait intact. La longueur du couvercle est de 1m,90; la longueur extérieure de la cuve est un peu moindre. La largeur du couvercle est à la tête de 0m,68; aux pieds, de 0m,33; la largeur extérieure de la cuve est sensiblement inférieure, surtout aux pieds, où elle ne dépasse pas 0m,28. La hauteur totale du sarcophage fermé est à la tête de 0m,98, aux pieds de 0m,69; le couvercle mesure à la tête 0m,33 de haut. Les mesures intérieures de la cuve sont : longueur, 1m,72; largeur à la tête, 0m,52; largeur aux pieds, 0m,19. Par sa forme générale, ce sarcophage va donc en s'effilant et en s'abaissant de la tête aux pieds. Il ne porte extérieurement aucune décoration, sinon des stries longitudinales assez fines et serrées. La face antérieure porte peut-être une croix, si l'on veut voir une telle image dans les deux marges aplanies, l'une horizontale, l'autre verticale, qui se coupent à angle droit et qui ont été ménagées au milieu des stries dont la pierre est décorée.

A défaut de décoration proprement dite, nous devons signaler un détail d'une importance considérable. Le couvercle du sarcophage est percé à 0m,43 de la tête, à 1m,10 environ des pieds, d'un trou irrégulier, de forme presque circulaire, dont le diamètre moyen peut être évalué à 0m,37 ou 0m,38. Lorsqu'on se place à la tête du sarcophage, ce trou s'étend plutôt sur la partie gauche que sur la partie droite du couvercle. On peut se demander si l'intention de ceux qui l'ont pratiqué n'a pas été de le forer au-dessus du cœur même du défunt inhumé dans le sarcophage. La présence de ce trou donne à notre sarcophage un caractère tout particulier. Bien que le trou soit peu régulier, on ne saurait y voir une ouverture pratiquée par des voleurs ou des violateurs de sépulture. De tels malfaiteurs auraient eu plus

vite fait de briser le couvercle, et d'ailleurs en passant le bras par cet orifice on ne peut atteindre les extrémités de la cuve. Il faut, évidemment, voir dans cette ouverture une *fenestella*, c'est-à-dire un de ces orifices pratiqués dans les tombeaux des saints, comme dans les *Memoriae* des basiliques primitives, pour permettre aux fidèles de toucher les reliques elles-mêmes. Plusieurs textes du haut moyen âge, de Grégoire de Tours par exemple, et de l'auteur de l'opuscule intitulé *De miraculis Sancti Stephani*[1], attestent l'existence de cette coutume et des *fenestellae* qui facilitaient sa mise en pratique. La présence de cette *fenestella* dans le couvercle de notre sarcophage prouve que ce sarcophage a renfermé des reliques, le corps d'un saint ou d'une sainte.

Nous avons ouvert ce sarcophage, sans le déplacer. Nous avons pu sans trop de peine soulever le couvercle qui d'ailleurs était fendu à l'endroit de la *fenestella*. La cuve était remplie de terre et de débris de toutes sortes. Nous y avons recueilli : des fragments menus de bois carbonisé, un objet en fer en forme de crochet, un clou en fer, des débris de verre, un morceau de meule en granit, une pierre avec moulure, une dalle assez grossière de forme irrégulière qui occupait toute la largeur de la cuve, mesurant 0m,44 de longueur, et placée à peu près au centre du sarcophage; puis, au fond de la cuve des ossements humains, mais déplacés : les os du bassin se trouvaient au pied du sarcophage, le maxillaire inférieur presque au centre de lacuve ; enfin nous avons recueilli une quantité considérable de petits ossements très fins, qui paraissent provenir de corps d'oiseaux. Sans pouvoir expliquer en détail la provenance de tous ces débris si divers, du moins nous pouvons conclure — et l'on verra plus loin l'importance de cette constatation — que malgré son apparence intacte le sarcophage a été jadis ouvert et que le contenu en a été bouleversé.

Sur le sarcophage lui-même et dans ses alentours immé-

1) Grégoire de Tours, *In gloria confessorum*, 36; *De miraculis Sancti Stephani* (Migne, *Patrol, latine*, t. 42), ch. 12.

diats, d'intéressantes trouvailles ont été faites. C'est d'abord une entrave, du genre que les Romains appelaient *compedes*, destinée à enchaîner les deux pieds ou les deux poignets soit d'un prisonnier soit d'un esclave : l'entrave, que nous avons découverte intacte, ne peut avoir été qu'un ex-voto, elle ne mesure pas en effet, dans tout son développement, plus de 0m,25 de long ; les dimensions de ses divers éléments sont trop petites pour qu'elle ait jamais pu servir dans la réalité. Nous avons aussi trouvé sur le sarcophage même trois clefs en fer, forées, dont les tiges consistent en lames de fer repliées et dont les pannetons présentent de curieuses dispositions. La présence de ces clefs se rattache peut-être, par quelque rapport qui nous échappe, à la tradition d'après laquelle les papes du moyen âge adressaient à des princes, à des souverains, à des églises, des clefs qui avaient été placées sur le tombeau de saint Pierre. Ne peut-on supposer que des fidèles venaient placer des clefs sur le sarcophage de tel ou tel saint, pour s'en servir ensuite comme de talismans ? Enfin non loin du sarcophage, ont été recueillis trois boucles ou débris de boucles en bronze ; l'une de ces boucles porte une assez jolie décoration filigranée ; ce sont certainement des objets de l'époque mérovingienne.

Si la tranchée pratiquée au centre même de l'édifice nous a conduits à la découverte de ce sarcophage important et des objets que nous venons d'énumérer, elle ne nous a fourni, non plus que les sondages effectués en d'autres points, par exemple au sud du sarcophage jusqu'au mur méridional $\alpha\gamma$, aucune donnée sur la disposition intérieure ou la décoration de ce monument. Nous avons seulement relevé quelques vestiges de deux pavements, qui correspondent peut-être à deux périodes différentes dans l'histoire de cette construction. L'un de ces pavements a été trouvé à 0m,40 au-dessus de la base des murs et du sol naturel. Il consiste en une sorte de mosaïque grossière faite avec des morceaux de terre cuite. Au-dessus de ce pavement, à 0m,37 de distance, la tranchée centrale a traversé un dallage

en pierres plates. Ce dernier dallage seulement pouvait, s'il s'étendait sur toute la superficie de l'édifice, recouvrir le sarcophage, du moins dans la position qu'il occupe actuellement.

Telles sont les observations et les trouvailles qui ont été faites à l'intérieur de cette construction rectangulaire longue de 17 mètres et large de 9.

Mais, pour être nettement limitée, cette construction n'est pas isolée. De tous côtés, sauf à l'ouest, elle est comme prolongée par d'autres constructions de même âge et de même caractère, dont il est nécessaire de parler maintenant.

Vers le sud, ont été reconnues les substructions d'une pièce presque carrée mesurant 18 mètres de long sur 17 mètres de large [fig. 1, B]. Les murs est et ouest de cette pièce continuent, au-delà des pierres d'angle que nous avons signalées plus haut, les murs est et ouest de la salle dont le sarcophage précédemment décrit occupe le centre. Vers le sud, cette pièce est limitée par un mur continu qui la sépare d'autres constructions. A l'angle sud-est de cet ensemble, les murs de basse époque, qu'il est facile de reconnaître à la nature de leurs matériaux, viennent se terminer au-dessus d'une cave gallo-romaine très bien conservée, qui devait sans doute être déjà toute remplie par des décombres aux premiers siècles du moyen âge. De nombreux sarcophages et débris de sarcophages en pierre ont été trouvés le long des murs est, nord et ouest de cette vaste pièce.

A l'ouest, existent encore deux salles rectangulaires de dimensions restreintes, l'une mesurant 3 mètres de long sur 2m,60 de large, l'autre 4m,60 de long sur 2m,70 de large (mesures intérieures) [fig. 1, C C]; les murs de ces deux salles, qui datent de la même époque et sont faits des mêmes matériaux que les murs déjà mentionnés, chevauchent des constructions plus anciennes, en particulier une cave gallo-romaine de belles dimensions dont l'escalier et le soupirail

sont encore aujourd'hui reconnaissables. A l'est, d'autres murs ont été découverts ; l'un, dirigé du nord au sud, distant de 5 mètres du mur qui forme la paroi est des deux principales pièces dont se compose cet ensemble, la salle au sarcophage central et la salle carrée ; des murs transversaux divisent l'espace compris entre ces deux murs parallèles en pièces d'inégales dimensions, mesurant du nord au sud $9^m,80$, 4 mètres, $3^m,40$ [fig. 1, D D D D]. Enfin vers le nord d'autres murs et des amorces de murs ont été déblayés [fig. 1, E E]; on en a retiré des pierres de taille, des débris de bases et de piédestaux de l'époque gallo-romaine, ce qui atteste, non moins que leur aspect même, l'âge récent de ces substructions. Là, comme dans presque toutes les parties de la fouille, des sarcophages en pierre gisaient au milieu des décombres, tous exactement ou presque exactement orientés la tête à l'ouest, les pieds à l'est.

Les murs et les salles, que nous avons décrits jusqu'à présent, se tiennent et forment un ensemble continu. En outre, nous devons signaler surtout au sud, dans la direction du chemin du Mont Auxois et sous ce chemin, ainsi qu'à l'est, la présence de fondations et de murs de même caractère et de même époque, au milieu desquels les sarcophages et débris de sarcophages en pierre abondent. Ces fondations et ces murs sont le plus souvent établis au-dessus de constructions plus anciennes : parfois aussi les restes de ces deux périodes différentes sont enchevêtrés les uns dans les autres.

Autant qu'on peut en juger dans l'état actuel de tous ces vestiges, la partie la plus ancienne de cet ensemble paraît être la première salle que nous avons décrite, celle qui mesure 17 mètres de long sur 9 mètres de large et au centre de laquelle a été retrouvé le sarcophage percé d'une *fenestella*. C'est la seule dont les angles soient nettement indiqués par des pierres de taille. Partout ailleurs, les murs se relient entre eux d'une façon fort grossière. Il n'est pas en outre sans intérêt de remarquer qu'on a trouvé dans cette

salle beaucoup moins de traces de sépultures que dans les autres parties du chantier de fouilles. Aucune des tranchées creusées soit le long des murs soit dans l'intérieur de la construction n'a fourni de sarcophages ou de débris de sarcophages en pierre. Au contraire ces tombeaux en pierre sont particulièrement nombreux autour de la salle, immédiatement en dehors et le long de ses murs. Il semble que cette salle fût donc particulièrement vénérée et que, si l'on ne pouvait pas ou si l'on n'osait pas s'y faire enterrer, on tenait du moins à en être le plus près possible.

Essayons maintenant de résumer toutes les constatations que les fouilles ont permis de faire. En un point d'Alesia, situé à quelques dizaines de mètres des principaux édifices de la cité gallo-romaine, du théâtre, du temple, de la basilique, viennent d'être retrouvées des substructions, d'un âge plus récent, puisqu'elles recouvrent ici et là des caves de l'époque impériale et le pavé d'une des principales rues de la ville, et puisque les matériaux de ces murs se composent en partie de débris enlevés à des monuments plus anciens. La forme et l'aspect des sarcophages épars en grand nombre à travers ces substructions, la forme caractéristique des croix représentées sur quelques-uns de ces sarcophages, la forme et la décoration de quelques boucles en bronze recueillies dans la fouille nous autorisent à conclure, avec une probabilité presque équivalente à la certitude, que ce sont là les vestiges de constructions datant de l'époque mérovingienne ou au plus tard des débuts de l'époque carolingienne. Des diverses parties de cet ensemble, la plus importante et sans doute la plus ancienne est la salle rectangulaire longue de 17 mètres, large de 9 mètres, au centre de laquelle a été trouvé, encore en place peut-être, un sarcophage en pierre qui semble avoir été particulièrement vénéré. Autour de cette salle, il y avait des bâtiments annexes, de dimensions variées, qui l'encadraient, sinon de toutes parts, du moins au sud, à l'est et au nord. Dans toutes ces annexes, les sarcophages et les sépultures se sont

multipliés, tandis que la salle centrale paraît avoir été beaucoup moins envahie. Tous ces traits conviennent à un sanctuaire des premiers âges du christianisme, construit autour du tombeau ou des reliques de quelque saint très populaire. Sur ce saint, les fouilles elles-mêmes n'ont fourni aucun indice, mais ce que nous savons de l'histoire du christianisme à Alesia nous permet de l'identifier.

*
* *

Le nom de Sainte-Reine que porte le village moderne d'Alise-Sainte-Reine rappelle le souvenir, plus ou moins légendaire, de la vierge chrétienne, Regina, fille de Clemens, martyrisée aux portes mêmes de l'antique Alesia, et dont la tête aurait roulé sous la hache du bourreau à l'endroit précis où jaillit la fontaine dite de Sainte Reine. Nous n'avons point à nous occuper ici de la passion ni des Actes de la sainte. Mais le culte de Sainte Reine est le seul dont les documents nous fassent connaître l'existence à Alesia même aux premiers siècles du moyen âge. La plus ancienne mention de ce culte se trouve dans le *Martyrologe Hiéronymien*. Pour le VIIe jour avant les Ides de septembre, on lit en effet dans le Codex Bernensis de ce Martyrologe : *et in territur. Eduo civit. loco Alisia natal. Sce Regine Martyrae*, et dans le Codex Wissemburgensis : *et conf. Edue civit. in Gall. locum Alisiane Nat. Scae Reginae mar. cujus gesta habentur*. Or Mgr Duchesne, dans la préface de l'édition qu'il a donnée du Martyrologe Hiéronymien en collaboration avec De Rossi[1], estime que le texte, conservé par le Codex Bernensis, fut rédigé au plus tard sous le règne de Clotaire II, c'est-à-dire avant 628, date de la mort de ce prince[2]. Au début du VIIe siècle, par conséquent, le culte de Sainte Reine existait à Alesia. On peut admettre, sans craindre de se tromper, qu'il y datait déjà de quelque temps, et qu'il avait été sans doute institué pendant le VIe ou à la fin du Ve siècle.

1) *Acta Sanctorum*, novembre, t. II, Pars prior.
2) *Ibid.*, p. XLIV.

Le second document, par ordre chronologique, où il soit question du culte de Sainte Reine à Alesia, est le testament ou la donation de Widrade ou Uvaré, fils de Corbon, qui fonda l'abbaye de Saint Préjet à Flavigny et mourut abbé de ce monastère. Par un testament rédigé la première année du règne de Thierry IV, c'est-à-dire vers 720, Widrade donna de nombreux domaines à la basilique de Sainte Reine d'Alise, en même temps qu'à celles de Saint Andoche de Saulieu, de Saint Ferréol de Besançon, de Saint Préjet de Flavigny. La basilique de Sainte Reine est nommée à trois reprises différentes dans cette pièce : *Donamus ad basilicam Sanctae Reginae, ubi ipsa pretiosa requiescit in corpore*[1].

Mais sous Charles le Chauve, en 864, les reliques de Sainte Reine furent transportées d'Alise à Flavigny par l'abbé Egil, prieur du monastère bénédictin de Flavigny, qui devait quelques années plus tard être élevé à l'archevêché de Sens[2]. Il est probable que la basilique primitive de la sainte fut alors délaissée ; ce qui est certain, c'est qu'au XVI^e et au XVII^e siècle le culte de la sainte se célébrait dans une chapelle dont la fondation n'est pas antérieure aux dernières années du XV^e siècle[3]. La basilique primitive de Sainte Reine et son plus ancien culte à Alesia doivent être nettement distingués de l'église et de la dévotion modernes.

Sur cette basilique et cet ancien culte, de curieux détails nous ont été conservés dans les *Lectiones* de l'office de Sainte Reine qui se célébrait à Flavigny. Le seul texte complet que nous possédions aujourd'hui de l'office propre de Sainte Reine est celui qui fut rédigé par D. Hugues Vaillant, moine bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, vers le milieu du XVII^e siècle et dont le texte fut approuvé en 1659 par Monseigneur d'Attichy, évêque d'Autun. Mais il est dit dans cette *approbatio* : « *Officium et missam Beatae Reginae virginis et*

1) Le testament de Widrade a été publié par Mabillon, dans les *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, t. III, 1, p. 682 et suiv.

2) *Chronicon Hugonis*, in Pertz, *Monumenta*, VIII, p. 355.

3) Quillot, *Sainte Reine d'Alise*, p. 158 et suiv.

*martyris ex veteri contexta et ad normam breviarii Romani redacta atque a nonnullis mendis in quae lapsu et injuria temporum irrepserant expurgata*[1] ». La rédaction nouvelle, dont le bénédictin Hugues Vaillant avait été chargé, s'est donc inspirée de l'ancien office. Le texte complet de cet ancien office semble perdu, en même temps que l'ancien bréviaire de Flavigny, dont il ne m'a pas été possible jusqu'à présent de retrouver aucune trace. Mais nous en possédons d'importants fragments dans un ouvrage antérieur de quelques années à l'*approbatio* du nouvel office, l'*Apologie pour la véritable présence du corps de Sainte Reine d'Alise dans l'abbaye de Flavigny en Bourgogne* de D. Georges Viole, religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur. La seconde édition de cette Apologie fut publiée en 1653 à Paris, chez Jean Piot, rue Saint-Jacques, à la Salemandre d'Argent. Comme preuves à l'appui de sa thèse, D. Georges Viole cite les *Lectiones* de l'ancien bréviaire de Flavigny pour le jour de la Translation de Sainte Reine, le 21 mars. Or, si l'on compare les *Lectiones* de cet ancien bréviaire avec les *Lectiones* correspondantes du nouvel office approuvé en 1659, on constate que l'auteur du nouvel office, D. Hugues Vaillant, a résumé les anciennes *Lectiones*, sans supprimer aucun fait essentiel, sans rien ajouter non plus. Il a éliminé les détails qui ne se rapportent pas directement au sujet, il a fait disparaître de ci de là un épisode douteux, un miracle enfantin, il a débarrassé le récit des fleurs de rhétorique qui l'encombraient ; mais son résumé, sobre et concis, reproduit tout ce qu'il y a d'important dans le développement primitif, quelquefois dans les mêmes termes ou dans des termes tellement analogues que l'emprunt direct est incontestable. Or quelques-unes des parties de l'ancien office sont fort anciennes et remontent au IXe siècle. Dans la *Lectio prima* pour la *Dominica infra Octavas* de Sainte Reine, on lit : « *Pene exciderat*

1) *Sanctae Reginae Virginis et martyris officium monasticum missaque propria ad usum abbatiae Flaviniacensis dispositum a R. P. Domno Hugone Vaillant*, Citeaux, 1881, p. 28.

*quod repente, dum ista subscriberem, memoriae occurrit quod ab eodem tunc venerabili abbate Egili, nunc Metropolitanae Senonum episcopo, mihi relatum deperire non patiar »*[1]. Suit le récit d'un miracle. D'après ce passage, l'auteur de la *Lectio* aurait recueilli ce récit de la bouche même de l'abbé Egil, qui présida en 864 à la translation des reliques de Sainte Reine d'Alise à Flavigny et dont l'archiépiscopat doit se placer, d'après Mgr Duchesne, entre 865 ou 866 et 871[2]. De tout ce que nous venons de dire, il résulte que les renseignements, contenus dans les *Lectiones* du nouvel office rédigé vers 1659, sont empruntés à l'ancien bréviaire de Flavigny, et que suivant toute apparence cet ancien bréviaire remonte au moyen âge. Il y a donc lieu d'avoir confiance dans de tels renseignements[3].

Or plusieurs de ces renseignements concernent la basilique primitive et le plus ancien culte de Sainte Reine à Alesia même. Ils sont contenus d'une part dans les *Lectiones* pour la Fête de la Révélation, le 13 juillet, et d'autre part dans les *Lectiones* pour la Fête de la Translation le 21 mars.

Les *Lectiones* de la Fête de la Révélation doivent être citées *in extenso*.

Die XIII Julii
In Festo Revelationis
Sanctae Reginae
Virginis et Martyris
Duplex majus III ord.

—

In II Nocturno.

Lectio V. Post gloriosissimum beatae Reginae Virginis ad cœlos triumphum, in eodem loco ubi martyrium passa fuerat,

1) D. Georges Viole, *Apologie pour la véritable présence du corps de Sainte Reine*, p. 96 et suiv. Dominica infra Octavas, Lectio Iª.

2) *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, p. 418, n° 44.

3) Sur toutes ces questions, cf. notre article *Autour de la Basilique de Sainte Reine (Alesia)*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1914, p. 23 et suiv.

pauci qui erant Christiani corpus ejus tumularunt, una cum catena ferrea qua in carcere revincta fuerat. Sic terrae visceribus abditum sacrum pignus fere mansit incognitum, donec ingenti miraculorum numero tandem revelatum fuit. Unde haec festivitas tum Alexiae, tum Flaviniaci sub Revelationis nomine celebratur.

Lectio VI. Repertum hujuscemodi thesaurum e terra levaverunt presbyteri atque Alexiam intra muros oppidi cum ingenti pompa delatum in lapideo sepulcro collocarunt. Supra illud aedificata est Ecclesia, quam teste Constantio, oratore celeberrimo, circa annum quadringentesimum pastorali cura regebat vir pius ac nobilis nomine Senator.

Lectio VII. Sed crescente in dies beatae Reginae meritorum et miraculorum fama, haec ipsa Ecclesia crevit in celebre ordinis Sancti Benedicti monasterium, quod paulo post pietate fidelium, sed potissimum immensa venerabilis Vidradi, Flaviniacensis etiam cœnobii fundatoris, liberalitate dotatum fuit.

Lectio VIII. Aedificato sic monasterio in Alexiensi oppido, Ecclesiam sibi parochialem incolae construxerunt prope dictum oppidum sub titulo sancti Leodegarii in clivo montis. Sed cum in praedicto monasterio quiescerent adhuc sanctae Reginae reliquiae, tam crebra fiebant ad ejus tumulum miracula, ut ea referre omnino sit impossibile.

Ces quatre *Lectiones* sont des plus intéressantes. Elles condensent en peu de lignes tout ce que l'on sait du culte de Sainte Reine depuis ses origines jusqu'à l'époque où la basilique, comprise dans un monastère bénédictin, attirait de nombreux fidèles. Il serait trop long d'instituer ici une étude critique de ce texte[1]. Du moins nous pouvons en tirer quelques données tout à fait précises. Il fut un moment où les reliques de Sainte Reine, retrouvées après une période d'oubli, furent transportées *intra muros oppidi* et déposées *in lapideo sepulcro*, au-dessus duquel *aedificata est Ecclesia*.

1) Nous avons tenté cette étude critique dans notre article précité du *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*.

Quant aux *Lectiones* pour la fête de la Translation, nous les possédons à la fois dans le texte de l'ancien bréviaire, que D. Georges Viole a reproduit, et dans le texte du nouvel office rédigé par D. Hugues Vaillant. D'après l'un et l'autre texte, Egil, abbé de Flavigny, accompagné de Saloco, évêque de Dol, qui se trouvait alors au couvent bénédictin de Flavigny et à qui l'évêque d'Autun, Jonas, avait confié la mission de le représenter à la cérémonie, se rendirent à Alesia et passèrent la nuit en prières, avec beaucoup d'autres moines, dans l'*Oratorium beatae virginis et martyris*. Le lendemain matin, ils ouvrirent le tombeau de la sainte, que fermait un couvercle en pierre d'un poids très lourd (*saxeum tegmen mirae magnitudinis*; *ingens saxum quo operiebatur*); le corps de la sainte fut placé dans un cercueil en bois (*dum corpus sacratissimae virginis in feretro reconderetur*, — *dum autem sacrum corpus in feretrum reconderetur*), puis transporté en grande pompe, au milieu d'un énorme concours de religieux et de fidèles, à l'abbaye de Flavigny, où il fut enseveli sous le maître autel de l'église[1].

Ces *Lectiones* confirment les renseignements fournis par celles de la Fête de la Révélation. Dans la basilique primitive, le corps de la sainte occupait un sépulcre en pierre; il en fut enlevé pour être transporté au couvent bénédictin de Flavigny; mais le transport des saintes reliques se fit dans un cercueil en bois: le sarcophage primitif resta dans la basilique d'Alesia.

*
* *

Rapprochons maintenant les données que les textes nous fournissent sur la basilique primitive et le plus ancien culte de Sainte Reine à Alesia des résultats, précédemment exposés, de nos fouilles de 1913. D'après les textes que nous avons

1) Cf. notre article, *ibid.*

étudiés, le culte de Sainte Reine fut célébré à l'intérieur de l'antique oppidum, *intra muros oppidi*, dans une église ou basilique (*ecclesia* dans les *Lectiones* du nouvel office de sainte Reine ; — *basilica* dans le texte du testament de Widrade) construite au-dessus du tombeau où ses reliques avaient été transportées; ce tombeau était un sépulcre ou sarcophage en pierre de grandes dimensions et d'un poids considérable, *sepulcrum lapideum mirae magnitudinis*. Le culte de la sainte existait certainement au début du VII^e siècle, et probablement dès le VI^e; il ne fut point délaissé avant l'année 864; donc il fut surtout célébré sur le Mont Auxois à l'époque mérovingienne et sous les premiers Carolingiens. Il était très populaire; de nombreux miracles se produisaient au tombeau de Sainte Reine. Un couvent de bénédictins fut fondé autour de la basilique primitive, quelque temps avant que Widrade ne fît don de plusieurs domaines importants à ladite basilique; le testament de Widrade étant de 720, on peut assigner comme date à la fondation de ce couvent le début du VIII^e siècle. En 864 les reliques de la sainte furent transportées d'Alesia à Flavigny ; mais, d'après le récit même de la *Translatio*, le tombeau de Reine ne fut pas déplacé ; il demeura dans la basilique primitive.

Or nous avons trouvé un lieu de culte chrétien, postérieur à l'époque romaine, entouré de sarcophages en pierre qui datent de la période mérovingienne ou carolingienne, et dans les déblais duquel ont été recueillis des objets probablement mérovingiens. Ce lieu de culte est situé à l'intérieur de la ville gallo-romaine, non loin des édifices publics qui en occupaient sans doute le centre, le théâtre, un temple, la basilique, le forum. Au centre même de cette église, il y a encore en place un sarcophage de pierre, *sepulcrum lapideum*, de dimensions imposantes et d'un poids respectable. Ce sarcophage était particulièrement vénéré; autour de lui on a découvert des ex-voto, et la *fenestella*, dont son couvercle est percé, atteste sa renommée. Mais ce sarcophage a été ouvert jadis sans être déplacé ou presque; l'intérieur en a

15

été bouleversé ; suivant toute probabilité, la cuve a été remplie postérieurement par toutes sortes de débris. Autour de cette église, d'autres constructions semblent avoir été élevées après coup ; l'une de ces constructions, par sa forme presque carrée et ses dimensions (18 m. × 17 m.), donne l'impression d'un cloître ou d'un atrium. N'y a-t-il pas entre les textes et les résultats de nos fouilles de frappantes coïncidences? Certes nous n'avons pas découvert le document qui lèverait tous les doutes, c'est-à-dire une inscription précise et formelle ; mais à défaut de ce document tous les autres indices ne concordent-ils pas pour nous autoriser à croire que nous avons bien déblayé la basilique primitive de Sainte Reine, avec le monastère bénédictin qui l'entoura dès le VIII[e] siècle, et que nous avons fait reparaître au jour après dix siècles et demi le sarcophage en pierre dépouillé par Egil de son précieux contenu en 864?

En terminant, nous voudrions écarter certaines objections et préciser quelques détails. Nous avons dit plus haut que le culte de Sainte Reine était le seul dont les documents attestent l'existence sur le mont Auxois aux premiers siècles du moyen âge. Mais, peut-on nous répondre, les *Lectiones* du nouvel office de sainte Reine affirment qu'après la construction du monastère bénédictin d'Alesia, les habitants du bourg élevèrent une église paroissiale sous le titre de Saint Léger. Le culte de Sainte Reine n'était donc pas leur seule dévotion ; le lieu de culte chrétien, découvert en 1913, ne pourrait-il pas être cette église paroissiale primitive? Une telle conclusion ne saurait être admise. En effet, la *Lectio VIII* de l'office donne sur la situation exacte de l'église Saint Léger des détails très précis. Au lieu de se trouver, comme la basilique de Sainte Reine, *intra muros oppidi*, elle est dite avoir été bâtie *prope dictum oppidum in clivo montis*, c'est-à-dire en dehors de l'ancienne ville gallo-romaine et sur la pente du Mont Auxois. Or telle est exactement la situation de l'église paroissiale actuelle du village d'Alise-Sainte-Reine, placée encore aujourd'hui sous le vocable de Saint Léger. Cet

emplacement est éloigné de près d'un kilomètre à vol d'oiseau du lieu de culte chrétien fouillé cette année par la Société des Sciences de Semur.

Ce lieu de culte, dans lequel nous croyons reconnaître la basilique primitive de Sainte Reine, était, peut-on nous objecter encore, un édifice très modeste, dont le plan simplement rectangulaire ne correspond guère à l'idée qu'on se fait volontiers d'une église fréquentée par beaucoup de fidèles, et dont les dimensions, 17 mètres de long sur 9 de large, sont bien médiocres. En réalité, les murs retrouvés ne représentent que les substructions de l'édifice, et le plan rectangulaire dessiné par ces substructions sur le terrain ressemble au plan extérieur de beaucoup d'églises chrétiennes primitives, dans lesquelles l'abside s'arrondissait à l'intérieur même de ce plan. Tel est le cas pour plusieurs églises chrétiennes de l'Afrique du Nord[1], et pour certaines chapelles fort anciennes de la Syrie[2]. Quant aux dimensions de notre basilique, ce sont en effet des dimensions modestes, mais nullement exceptionnelles : parmi les basiliques rectangulaires de l'Afrique du Nord, de la Syrie, qui ont pu être mesurées, il en est beaucoup qui ne sont guère plus vastes, dont la longueur n'atteint pas 20 mètres et dont la largeur dépasse à peine 10 mètres. Si l'on admet que la basilique primitive de Sainte Reine date du VIe siècle, si l'on se rappelle qu'Alesia, même au temps de sa plus grande prospérité sous l'Empire romain, était simplement le chef-lieu d'un pagus de la cité des Eduens et qu'à plus forte raison, aux premiers siècles du moyen âge, elle devait être réduite à la situation d'un village médiocre, on ne sera plus étonné des dimensions modestes de cette basilique. Quant à l'absence de tout élément de décoration architecturale et sculpturale dans les trouvailles faites

1) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, II, p. 141 ; P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie*, pl. II, V, XIII, XIV, XIX, XXII, XXVIII, XXXII.

2) Butler, *The Tychaion at Sanamein and the Plan of early churches in Syria* in *Revue Archéologique*, 1906, 2, p. 413 et suiv.

sur cet emplacement, il suffit pour l'expliquer de ne pas oublier que la basilique fut délaissée avant la fin du IXe siècle ; les reliques de la sainte n'y reposaient plus ; l'église paroissiale avait été transportée sur la pente méridionale du Mont Auxois ; le site de l'antique oppidum fut complètement abandonné. En outre, au milieu des luttes incessantes du moyen âge, invasions comme celles des Normands, guerres féodales, etc., il n'est pas étonnant que l'édifice, d'ailleurs construit en mauvais matériaux, ait presque complètement disparu.

On peut encore se demander pourquoi le lieu-dit n'a gardé aucun souvenir de Sainte Reine et pourquoi l'emplacement de cette église et des constructions qui l'entouraient s'appelle aujourd'hui le cimetière Saint-Père. Ce nom signifie, non pas comme l'ont cru certains érudits tels que M. l'abbé Quillot, curé d'Alise et auteur d'une *Etude sur Sainte Reine*, le cimetière des Saints-Pères, mais le cimetière Saint-Pierre. Saint Père est en effet une forme, fréquente en pays bourguignon, de Saint Pierre. Ce nom de cimetière Saint-Pierre s'explique ainsi. Le monastère de Flavigny, qui avait étendu sa juridiction sur Alise, fut bientôt placé sous le vocable de Saint Pierre, au lieu du vocable primitif de Saint Préjet, mentionné dans le testament de Widrade. Le cimetière Saint-Père ou Saint-Pierre était encore au XVIe siècle un cimetière où les habitants de Flavigny désiraient être enterrés. Un tel désir, la persistance d'une telle coutume ne peuvent guère s'expliquer que si le lieu dit Cimetière Saint-Père passait pour avoir un caractère particulièrement sacré. Nous sommes donc toujours ramenés à notre conclusion : il y a eu, en ce point du Mont Auxois, un lieu de culte chrétien très vénéré, et, comme nous espérons l'avoir démontré, ce lieu de culte, par sa situation, par la nature même des trouvailles faites en 1913, ne peut guère avoir été que la basilique primitive de Sainte Reine.

Mais, quand même cette conclusion se heurterait à un scepticisme obstiné, il n'en reste pas moins que les fouilles

de la Société des Sciences de Semur, pendant l'année 1913, ont eu pour résultat principal la découverte d'une église chrétienne datant des premiers siècles du moyen âge et particulièrement vénérée. Un tel résultat nous a paru assez important pour être soumis au jugement bienveillant des lecteurs de la *Revue d'histoire des Religions*.

J. TOUTAIN.

---

PROGRAMME D'ÉTUDES

# SUR L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE

---

Pour connaître l'Extrême-Orient, il est bon d'étudier la Chine, qui l'a civilisé : pour étudier les institutions chinoises singulièrement traditionnelles, il est utile de les prendre aussi haut que possible dans le passé. Voilà qui peut justifier un plan de travail dans lequel, par trois côtés différents, on essaiera d'arriver à savoir quelque chose de la Religion chinoise ancienne.

On étudiera d'après le dictionnaire étymologique *Chouo-wen Kiai-tse* un certain nombre de termes qui forment le vocabulaire religieux des anciens chinois ; on traduira le chapitre du « mariage des nobles » qui est le deuxième chapitre du *Yi Li*, livre du cérémonial ; on recherchera, on groupera, on s'efforcera d'expliquer les textes de dates et de provenances diverses qui se rapportent aux rites de l'eau et de la pluie ou à des pratiques et croyances connexes.

On désire montrer ici comment ces trois séries d'études se complètent ; pour cela on expliquera quel peut être l'intérêt précis de chacune d'elles.

*
* *

Il n'existe pas de travail méthodique sur l'histoire de la langue chinoise. Le meilleur dictionnaire, celui du P. Couvreur, énumère les sens des mots et les classe ; comme le dictionnaire de K'ang-hi, il donne des exemples de leurs divers emplois et même il date ces exemples par des réfé-

rences précises. Mais il nous faudrait plus : nous aurions besoin de connaître les acceptions spéciales que prennent les mots dans les différentes langues techniques et quels rôles ont joué dans la vie des mots ces acceptions particulières ; nous voudrions être informés à la fois des changements de valeur que les mots ont subis au cours des siècles et du sens premier à partir duquel ils ont évolué.

Or, les travaux qu'il faudrait faire, pour difficiles qu'ils soient, ne sont ni impossibles, ni même mal préparés. Il y a eu, et en grand nombre, des lexicographes chinois. Mais, si l'on reprenait leur œuvre pour la systématiser, un problème se poserait tout d'abord.

On peut dire, en gros, qu'il y a eu, en Chine, deux tendances, deux méthodes pour essayer de rendre compte du sens des mots chinois. L'une consiste à grouper les homophones : c'est une méthode phonétique ; l'autre est graphique et consiste à analyser les formes par lesquelles l'écriture représente le sens des mots.

Le problème que voilà posé, il faut, pour être prudent, l'avoir présent à l'esprit ; mais nous ne nous proposons pas de le traiter : nous ne prendrons parti ni pour l'une ni pour l'autre méthode. Et c'est dans un esprit tout pratique que nous étudierons quelque pages du *Chouo-wen*.

Ce dictionnaire est le plus ancien essai, de nous connu, où l'on ait tenté d'expliquer les mots par les caractères qui les symbolisent. Au reste, bien des fois, l'explication graphique se double d'une explication phonétique. Par exemple, le caractère 鬼 *kouei* que l'on traduit par démon est d'abord expliqué graphiquement : Les *kouei* sont les êtres que l'on se représente avec une tête particulière, des jambes et un pouvoir nocif qu'un signe symbolise ; mais on explique encore l'idée qu'on se fait d'eux en rapprochant le mot qui les désigne d'un autre mot qui se prononce de même et qui signifie revenir, faire retour En effet, l'on dit tantôt que le *kouei* est cette partie de la personnalité du défunt qui

fait retour à la terre ; tantôt qu'il est le revenant dont le culte peut fixer le pouvoir sur une tablette funéraire.

Cependant, dans l'ensemble, le *Chouo-wen* explique surtout l'écriture et explique par l'écriture. Mais ce qui nous le fait choisir, ce n'est pas une préférence pour son système d'interprétation, c'est l'antiquité relative du texte. Au début du troisième siècle de notre ère, un érudit du nom de Hiu Chen publia un répertoire d'à peu près 10.000 caractères classés sous 540 clés. Il reprenait un travail fait sous le fondateur de la dynastie Ts'in par son ministre Li Sseu. Le nouveau recueil avait pour but d'expliquer les caractères simples ou dessins, *wen*, et les caractères complexes, *tse*.

Si l'on voulait, en partant du *Chouo-wen*, procéder méthodiquement à des recherches linguistiques, il faudrait confronter les définitions qu'il donne avec les emplois de mots que l'on trouve dans les textes anciens. Nous ferons quelquefois ce travail ; un exemple peut en montrer l'intérêt : Un caractère qui se prononce *lou* 祿 a aujourd'hui le sens de salaire, traitement, payé d'ordinaire en nature. Ainsi il y a une expression pour dire de quelqu'un qu'il est mort, sans employer le mot mourir, qui est néfaste, et cette expression est : il ne mange plus son salaire. Mais voici quel est le sens premier du mot : le terme *lou* est un des nombreux équivalents du terme *fou* 福 ; on traduit ce dernier par bonheur ; il désigne en réalité la force heureuse qui dérive du sacrifice. Les viandes sacrifiées dans le culte des ancêtres sont consommées par les parents et par les vassaux : quand on les leur envoie, on dit qu'on leur envoie du *fou*, du Bonheur ; les termes sont synonymes ; et tous les mots qui désignent ces viandes sacrificielles signifient aussi Bonheur, Bénédiction. Ainsi le seigneur payait son vassal de sa collaboration au sacrifice par un envoi de « Bonheur », c'était là le salaire, du moins le salaire principal. Ainsi s'explique le sens moderne du mot *lou* : son histoire est l'histoire même des institutions chinoises : elle implique le passage d'une orga-

nisation féodo-patriarcale à une organisation centralisée. Même, si l'on mange toujours son salaire, puisqu'il est donné en nature, c'est qu'à l'origine l'impôt fut une contribution au culte et une contribution en nature. On voit comment l'étude des mots importe à l'histoire des institutions.

Le plus souvent, sans chercher à apprendre le sort des termes que nous rencontrerons, nous nous bornerons à déterminer le sens que leur donnaient les grands érudits de la dynastie Han, tel que nous l'enseigne le *Chouo-wen*. C'est là notre but principal. D'abord ces érudits ont été les premiers lexicographes ; les définitions qu'ils ont énoncées ont pesé par la suite sur la vie des mots : qui veut pénétrer les représentations religieuses des Chinois modernes ne peut ignorer ces définitions. Surtout ces érudits vivaient à une époque passionnée d'archéologie et, de ce fait, leurs études sont l'un des plus sûrs documents qui nous permettent d'atteindre les représentations anciennes.

Ainsi l'étude rapide et toute pratique que nous voulons faire nous amènera à nous poser quelques problèmes importants. Je veux en indiquer un.

Nous étudierons particulièrement les mots classés sous deux clés. L'une est celle des manifestations astrales, l'autre, celle des démons : les définitions que je donne sont toutes provisoires. Mais n'est-il pas déjà très intéressant de savoir que la plus grande partie du vocabulaire religieux chinois a pu être classée sous ces deux clés ? S'il est vrai que les idées qu'expriment les clés font partie du sens des mots dont le symbole écrit comprend de même la représentation figurée de ces clés, ne doit-on pas conclure que la pensée religieuse des Chinois a deux pôles qui sont le ciel et les démons ? Religion astrale, animisme, c'est bien ainsi qu'on a souvent caractérisé la religion chinoise. Une étude philologique même rapide nous mettra en état de faire certaines remarques critiques à propos de cette conception.

Plus précisément, nous pourrons prendre quelque idée de ce que vaut l'opposition classique entre les *chen* et les *kouei*,

On traduit d'ordinaire le premier de ces mots par *dieux* et l'on entend par là les dieux du ciel, les esprits célestes : on traduit le deuxième par *démons* et l'on entend par là les revenants, les esprits des morts. Aussi est-ce un débat de savoir si la religion chinoise fut d'abord animiste à la fois et naturiste, ou bien si le culte des forces naturelles précéda celui des esprits ou bien si ce fut l'inverse. En essayant de définir les mots *chen* et *kouei* nous verrons que ce débat n'est qu'une querelle d'école et que le problème sur lequel il porte a été hâtivement et mal formulé.

*
* *

On ne consacrera pas trop de temps à ces recherches sur le *Chouo-wen*, quel qu'en puisse être l'intérêt. On les dirigera de façon à en retirer un bénéfice tout pratique : elles feront sentir qu'il faut, principalement lorsqu'il s'agit de représentations aussi flottantes et aussi complexes que les représentations religieuses, apporter la plus grande attention à la traduction des mots. Ainsi l'on se préparera à traduire le deuxième chapitre du *Yi Li*.

Le *Yi Li* est un ouvrage qui appartient à la littérature dite confucéenne. Il fixe dans un détail minutieux l'ordonnance des cérémonies qu'on célébrait dans la Chine féodale. Pour en traduire le titre et en rendre l'esprit on peut l'appeler le *livre du cérémonial*.

C'est un livre classique ou, pour dire mieux, sacré. La rédaction en est attribuée au duc de Tcheou, au prince sage dont la sainteté affermit à ses débuts la troisième dynastie. Le *Yi Li* considéré comme l'œuvre d'un héros civilisateur est un ouvrage vénérable où il faut voir le fondement de la morale chinoise.

En fait, il est le produit d'une de ces écoles de maîtres de cérémonie archéologues et philosophes dont Confucius est le type le plus achevé. C'est une œuvre d'école, c'est-à-dire tout ensemble une œuvre collective et un manuel, œuvre

anonyme qui ne porte la marque d'aucune personnalité, manuel précis et fait pour être appris par cœur : d'où sa place exceptionnelle parmi les œuvres de la littérature chinoise.

Lorsque le premier empereur Ts'in voulut miner le particularisme féodal, le *Yi Li* fut détruit avec d'autres classiques, en 213 av. J. C. Mais dès que les Han surent accorder l'esprit des temps nouveaux avec la ferveur archéologique, le *Yi Li* fut reconstitué. Il le fut dans des conditions telles qu'il ne peut pas y avoir de doutes sur l'authenticité de la version nouvelle. « Un grand nombre de lettrés récitaient les Rites, et Kao T'ang, lettré de Lou en récita le plus. Les livres sur les Rites provenaient de l'époque de Confucius; mais ils étaient incomplets. Quand Tsin brûla les livres, il y en eut un grand nombre de perdus. A présent il ne reste plus que les Rites des nobles : le lettré Kao T'ang a pu le dicter. » Cette version recueillie oralement fut confirmée par la découverte d'un texte (de 140 à 83 av. J. C.) échappé à la destruction. A part quelques graphies différentes, les deux textes furent vérifiés conformes.

Mais cette histoire ne prouve pas seulement l'authenticité du texte : elle en fait sentir la valeur. On voit que nombreux étaient ceux qui longtemps après la destruction officielle le savaient par cœur. Or il ne s'agit point d'un texte court et fragmentaire ; il s'agit d'un ouvrage parfaitement composé. Tel que nous pouvons le lire, il est visible qu'aucun vide n'en interrompt le développement. Il n'y a point de discontinuité dans la série des gestes rituels ; à de très rares exceptions près le détail des cérémonies est complet.

Un ouvrage ainsi fait peut être entièrement faux ou bien indiscutablement authentique. Pour le *Yi Li* il n'y a pas de doute possible. A lire les premiers commentateurs témoins de la reconstitution, on voit bien que le sens des rites leur échappait souvent. Mais nous, nous pourrons par des méthodes qu'ils n'auraient pu suivre, retrouver le sens de ces rites et en montrer le caractère ancien. C'est qu'ils expriment, en

effet, une organisation sociale dont ne pouvaient plus avoir la moindre idée ceux qui participèrent au dernier établissement du texte. Ainsi les annotateurs n'arrivent point à rendre compte de la séparation en deux groupes de ceux qui participent aux cérémonies. Ils comprennent encore moins comment aux cérémonies mortuaires les filles de la maison jouent un rôle symétrique à celui des étrangers venus pour les condoléances. Pour expliquer cette distribution des rôles il aurait fallu qu'ils puissent, comme nous le pouvons, reconstituer l'histoire ancienne de la famille chinoise. Mais ce dont nous comprenons le sens, ce dont ils ne comprenaient pas le sens, ils n'ont pu l'inventer. Le *Yi Li*, tel que nous le possédons, est un témoin fidèle de la Chine la plus ancienne que nous puissions connaître.

Ce texte important est un texte neuf. Mgr de Harlez en a donné une traduction dont il vaut mieux, pour être charitable, ne pas parler. Le *Yi Li* n'est pas un ouvrage qu'on puisse traduire si l'on ne veut pas apporter à son travail une grande attention. Ce n'est pas qu'il soit très difficile : les difficultés de texte sont presque toujours levées par d'excellents commentaires. Mais il faut vouloir faire usage des commentaires et il faut savoir les utiliser.

Le *Yi Li* sans doute est, à part le *Che King*, le livre des chants et des chansons, le livre classique qui a été le plus étudié en Chine. C'est un livre sacré où sont édictées les règles cérémonielles dont l'observance précise est le fondement de la morale. Pour être honnête homme il faut le comprendre parfaitement. Aussi les meilleurs esprits se sont appliqués à le rendre parfaitement clair. D'où la valeur particulière des commentaires qui l'enrichissent.

Ces commentaires ont pour nous, une valeur égale au texte ; livre et commentaires sont d'une parfaite unité d'inspiration. Les annotateurs collaborent dans le même esprit traditionnel à l'œuvre anonyme des auteurs. De plus le livre ne fait que décrire, les notes expliquent. Manuel pour maîtres de cérémonie, le *Yi Li* décrit avec précision les

moindres gestes, il n'a pas à en indiquer la signification. Les annotateurs essaient, au contraire, de rendre compte de toutes les règles cérémonielles. Le *Yi Li*, par exemple, nous apprend le plus petit détail d'un repas de noces. Les commentaires essayent de nous expliquer les croyances qui justifient le choix des mets ou des liqueurs, le nombre des plats et leur disposition, l'orientation des accessoires et la place des acteurs. Pour ce faire, ils accumulent les comparaisons avec les rites similaires ou contraires, et les références aux textes connexes. Ils préparent ainsi l'explication même quand ils en proposent une qu'on ne peut accepter.

Souvent ils en proposent plusieurs et c'est tant mieux. Chacune des explications proposées nous fait connaître l'interprétation d'une école, un état de la tradition ou de la jurisprudence, un trait d'opinions ou de mœurs ; enfin un fait nouveau, religieux ou juridique. Par là, l'étude d'un manuel de cérémonies nous permet de savoir ce que furent les anciens usages, comment on les comprit plus tard, comment enfin ils se modifièrent. Traduit tout seul, le *Yi Li* est le plus aride et le plus obscur des textes ; commenté, c'est l'un des plus riches.

Le *Yi Li* est le livre du cérémonial employé dans les classes nobles de la société féodale. Il nous révèle ce qu'étaient, dans un milieu social déterminé, qui est la noblesse, et dans une société définie, qui est du type féodal, un ensemble de pratiques et de croyances juridiques et religieuses. On voit quel peut être l'intérêt du chapitre du mariage.

Il nous apprend les règles d'étiquette qui permettent à deux familles nobles d'entrer en relation ; il nous montre les précautions rituelles nécessaires pour rompre l'antagonisme de groupes familiaux fortement constitués. Il fait voir l'ensemble complexe de réactions que l'alliance matrimoniale détermine entre des personnes de familles ou de sexes différents. Il nous instruit des obligations particulières qui incombent au mari, à la femme, aux beaux parents, au gendre, à la bru. Il donne le sentiment des émotions spéciales

qu'éveille l'union sexuelle. Il révèle la valeur mystique du repas de noces qui est un sacrifice et une communion. Il permet d'établir les rapports qui existent entre la piété filiale et le culte des ancêtres : le respect qu'on doit aux parents vivants ou morts ne fait qu'exprimer le caractère sacré de l'autorité domestique.

Ainsi l'étude du deuxième chapitre du *Livre du Cérémonial* nous fera assimiler bon nombre de faits juridiques ou religieux et nous permettra de déterminer leur nature respective et leurs rapports. En outre, puisque ces faits se rapportent à une classe déterminée de la société, si nous les comparons à des faits symétriques étudiés dans d'autres classes, nous pourrons voir comment les mêmes notions religieuses ou juridiques changent de valeur d'une classe à l'autre de la société. Mais pour cela, il nous faudra trouver par ailleurs des faits comparables. L'étude des rites de l'eau nous en fournira quelques-uns.

*
* *

Les textes classiques sont essentiels parce qu'ils nous permettent de connaître la civilisation chinoise au moment où les principes de son organisation sont devenus conscients. Ces principes, une fois exprimés, ont dominé toute l'évolution qui a suivi. Mais ils ne sont pas premiers. Aussi importe-t-il de savoir ce qu'étaient, avant leur formule classique, la société, la morale et la religion chinoises. L'étude isolée d'un texte, d'un texte confucéen principalement, ne peut suffire, quand on a pareil projet. Il faut au contraire rechercher et grouper des textes de dates et de natures diverses ; il faut adopter des méthodes spéciales de travail. Ces méthodes seront très variées.

Nous voulons étudier, à propos des rites de l'eau, un groupe de coutumes et de croyances populaires anciennes. Quelles seront nos sources?

D'abord les ouvrages classiques : mais il faut les lire avec

curiosité. On y trouve alors des fragments de textes souvent très obscurs, obscurs pour les Chinois eux-mêmes, et compris parfois à contre-sens. On arrivera cependant à les expliquer si l'on s'avise de tel rapprochement qu'il fallait faire. Le texte aussitôt s'éclaire et devient riche de faits insoupçonnés et précieux pour la connaissance de la plus ancienne Chine. L'ouvrage le plus profitable à étudier dans cet esprit est certainement *le livre des chants et des chansons*. Mais on peut faire quelques trouvailles dans le *Louen-yu* ou le *Tsouo tchouan*.

Les commentaires, encore, fournissent quelquefois un renseignement inattendu : mais il faut en lire beaucoup et avec attention. Parfois une allusion de glossateur met sur la piste d'un rapprochement que jamais le texte n'aurait suggéré.

Les ouvrages non classiques sont particulièrement précieux; ils forment une littérature spéciale que l'érudition chinoise rapproche rarement de la littérature classique ; ce sont de simples textes littéraires à l'aide desquels un glossateur consciencieux ne voudrait pas commenter les textes sacrés. Ces ouvrages, en effet, s'inspirent moins strictement que les autres de l'esprit classique ; ils dépassent les cadres de l'archéologie traditionnelle. Précisément pour cette raison on y trouve des faits que les classiques ne donnent point, parce que ces faits sont en dehors de la morale et de la religion classiques. Ainsi dans la collection dite des Philosophes, ou encore dans le recueil intitulé *Han-wei-tsong-chou* nous découvrirons des textes difficiles d'accès, difficiles aussi à critiquer et à contrôler, mais qui, souvent, rapprochés d'un texte classique lui donnent un sens nouveau et particulièrement sûr.

Puisque nous cherchons à reconstituer d'anciennes croyances populaires les faits du folklore moderne nous serviront souvent. Parfois un texte chinois récent, parfois les recherches d'un observateur étranger viendront nous aider. Surtout, les observations faites sur les peuples aborigènes,

sur les populations du Sud et de l'Ouest chinois, nous seront très utiles, parce que ces peuples ont mieux conservé dans leur évolution plus lente les coutumes populaires communes à toute l'aire de la civilisation extrême-orientale.

Ainsi nous aurons recours aux sources les plus diverses. Et ce travail même de la recherche et de la critique des documents nécessaires à cette étude sera le premier service qu'elle nous rendra. Mais les problèmes qu'elle nous posera ne manquent pas d'intérêt.

Nous verrons d'abord sous quel aspect complexe se présentent les questions d'histoire religieuse. A propos des rites de l'eau nous apprendrons qu'on ne peut, dans l'étude des faits chinois, séparer que par abstraction des faits tels que le culte des lacs, des sources, des rivières et des bacs, celui des arbres et des forêts, les cérémonies pour obtenir ou arrêter la pluie, les croyances et les rites relatifs à la végétation et à l'agriculture, les rites de l'initiation, ceux du mariage, les croyances relatives à l'union sexuelle et à la naissance, les idées sur l'autre monde, les rites de purification, les fêtes et les principes du calendrier, les récits mythologiques, etc.

Deux questions retiendront principalement notre attention. La première est celle de la date des fêtes. Nous constaterons que les fêtes se déplacent et nous essayerons de voir quelles nécessités sociales expliquent leur date originelle et quelles spéculations cosmologiques leurs divers déplacements.

La deuxième question est celle du passage des croyances et des coutumes populaires à la religion et à la morale officielles. Nous verrons les idées et les pratiques changer de valeur ou de nature selon les classes sociales ou l'état de l'évolution politique. Nous comprendrons ainsi quelque chose de ce que sont les phénomènes de passage et les survivances.

*
* *

Nos trois séries d'études nous accoutumeront à des méthodes diverses. Elle nous donneront aussi une vue, non pas complète, mais assez variée, de l'ancienne religion chinoise.

Or celle-ci mérite qu'on l'étudie, s'il est vrai que ce qui est le plus utile à connaître d'une civilisation est ce qu'elle a de plus original. Pourtant les documents par où l'on peut apprendre ce qu'elle était, n'ont été encore ni suffisamment ni méthodiquement exploités. Le meilleur du travail sinologique s'est détourné vers le Buddhisme et les grandes religions qui de l'Asie centrale émigrèrent en Chine. Mais pour ce qui est la religion, indigène on s'est à peu près borné à mettre au point les données fournies par les encyclopédies chinoises : aussi, en fait, je ne vois guère comme exemple utile de méthode sévère et précise que le travail de M. Chavannes sur le Dieu du sol. Nous tâcherons de nous en inspirer.

MARCEL GRANET.

---

# REVUE DES LIVRES

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Northcote W. Thomas. — **Anthropological report on the Edo-speaking peoples of Nigeria** (Part I : Law and custom ; Part II : Linguistics). — London, Harrison and sons, 1910, 2 vol. pet. in-8 de 164 et x et 252 pages.

Le Même. — **Anthropological report on the Ibo-speaking peoples of Nigeria** (Part I : Law and custom, Part II : English-Ibo and Ibo-English dictionary. Part III : Proverbs, narratives, vocabularies and grammar). — London, Harrison and sons, 1913, 3 vol. pet. in-8 de 162, vii et 392, et vi et 200 pages (20 planches dans le 1er volume).

De 1887 à 1894, le colonel A. B. Ellis publia une série de monogra-graphies très intéressantes sur divers groupes de populations du golfe de Guinée (*The Tshi-speaking peoples*, *the Ewe-speaking peoples* et *The Yoruba-speaking peoples*). Continuant la série interrompue, M. Northcote W. Thomas, *government-anthropologist* de la Nigéria du Sud, vient de nous donner la monographie des deux groupes de populations qui font suite aux Yorouba en se dirigeant vers l'est : le groupe *Edo* et le groupe *Ibo*.

Les *Edo*, à proprement parler, sont les habitants de la ville du même nom, plus connue des Européens sous l'appellation de *Benin-city*, et du district qui l'environne et qui constituait autrefois le célèbre royaume du Benin. L'auteur leur rattache les *Sobo* (ou Isoubou), qui vivent au sud du Benin propre, et plusieurs tribus répandues au nord-est de *Benin-city* entre les Edo proprement dits et le Niger : *Ishan* ou Esha, *Ora*, *Koukouroukou*, *Ibié* et *Ouptla*.

Quant aux *Ibo*, ils habitent à l'est du groupe précédent, possédant une petite colonie sur la rive droite du bas-Niger et un territoire beaucoup plus étendu sur la rive gauche, à l'est et au nord-est d'Onistsha.

Ils comprennent au moins trois tribus distinctes, celle d'Abouadja, celle d'Amansi et celle d'Awka; la documentation recueillie par l'auteur se rapporte en général à cette dernière. Leurs voisins du sud-ouest, les *Ika*, répandus entre Onitsha et le territoire des Sobo, se rattachent au même groupe.

Ainsi définis, les deux groupes Edo et Ibo forment le centre d'une série de groupes qui ont entre eux et avec les deux premiers de nombreuses affinités et qui sont constitués : à l'ouest et au nord par les Yorouba, les Akoko, les Igbira et les Igara ; au sud-ouest par les Idjo ; au sud-est par les Efik et les Ibibio; à l'est enfin par un groupe de tribus dites « semi-bantou » (les Ekoï, les Mounshi etc.), qui s'étendent au-delà du Calabar ou Cross-River jusqu'à hauteur de l'île Fernando-Po et jusqu'au territoire des Douala du Cameroun.

La plus grande partie des cinq volumes dûs à M. Northcote W. Thomas est consacrée à la linguistique, mais le premier volume de chacune des deux publications se réfère surtout à l'ethnographie et contient, par suite, une documentation de nature à intéresser les lecteurs de la *Revue de l'histoire des religions*. C'est ainsi que le premier volume du rapport consacré aux Edo, après un chapitre relatif au langage et à l'anthropologie, traite de la religion et de la magie, du mariage et de la naissance, de la succession, de l'adoption et de la propriété, des lois, des relations de parenté, etc. Le premier volume du rapport consacré aux Ibo traite de même, après une introduction et un chapitre démographique, de la religion, des rois-prêtres, des tabous, puis du mariage, de la naissance, des relations sexuelles, de la parenté, des marques, des cérémonies funéraires, de la guerre, des lois, du calendrier, des techniques, du folk-lore, etc.

Je me contenterai ici de passer en revue les parties des deux ouvrages relatives à la religion, à la magie et aux matières connexes.

Il convient de remarquer tout d'abord, bien que l'auteur n'ait pas insisté sur ce point, que les croyances religieuses des deux groupes étudiés — Edo et Ibo — sont à peu près identiques et présentent une étroite ressemblance avec les croyances répandues à travers toute l'Afrique noire, en dehors du domaine de l'islamisme. Les rites aussi offrent, chez les Edo et les Ibo, une grande analogie et rappellent ceux que nous connaissons, d'autre part, comme en usage tout le long de la côte du golfe de Guinée et même ailleurs. Cependant le culte se ressent plus que les croyances des influences du milieu et le travail de M. Northcote W. Thomas nous révèle quelques détails rituels inédits, tandis

que ce qu'il nous apprend au sujet des croyances elles-mêmes fait partie du domaine commun à toute la race noire.

C'est ainsi que Edo et Ibo croient vaguement à l'existence d'un Dieu suprême, créateur mais non providence, auquel on ne rend en général aucun culte et qui répond à une conception philosophique plutôt qu'à une préoccupation d'ordre religieux. Je sais bien que l'auteur fait une différence entre le Dieu suprême des Ibo (*Tshoukou*) et celui des Edo, auquel il donne le nom d'*Osa* : d'après lui, le premier répondrait exactement à la définition que je viens de donner, tandis que l'*Osa* des Edo serait l'objet d'un culte véritable et posséderait un emblème — une longue perche supportant une pièce de toile blanche — qu'on trouve sur la place de chaque village. A mon avis, l'auteur a dû se méprendre sur la signification du mot *osa*, qui me paraît désigner, non pas spécialement l'Être suprême, mais un génie ou une divinité quelconque. Tout le long de la côte occidentale d'Afrique, j'ai vu sur la place des villages un bâton orné d'un chiffon blanc et partout on m'a dit que ces emblèmes, remplacés ailleurs par des arbres, étaient consacrés au génie protecteur du village, et que le chiffon blanc n'avait été ajouté qu'à une époque assez récente, par imitation des pavillons qu'arborent les Européens et qui passent auprès des indigènes comme l'emblème de la divinité protectrice de chaque nation européenne. D'ailleurs, l'auteur se contredit lui-même en attribuant ce nom d'*osa*, d'une part au Dieu suprême et unique, et ensuite à deux génies — *Osanowa* (l'*osa* de la maison ou génie domestique) et *Osanoha* (le génie de la brousse) — dont il fait à tort le Dieu du bien et le Dieu du mal, et qui ne sont autres que le génie protecteur des lieux habités et des hommes, et le génie de la forêt et des animaux. Il n'était pas besoin de recourir à la théorie du dualisme pour expliquer les légendes relatives à l'inimitié des hommes et des bêtes : les habitants de la forêt africaine sont encore trop près des temps primitifs pour avoir oublié la lutte que leurs ancêtres durent soutenir contre les animaux sauvages; partout les traditions populaires ont conservé, peut-être inconsciemment, le souvenir de cette lutte, au cours de laquelle chacun des deux partis avait naturellement son génie protecteur : ce génie n'était l'esprit du mal que pour le parti adverse. L'auteur dit un peu plus loin qu'en certains villages Edo, *Osa* est représenté par un arbre entouré d'un pagne blanc, ou par un vase : il s'agit toujours du génie protecteur du village (le *dasiri* des Bambara); l'arbre lui sert de demeure et le vase est destiné à recevoir les libations ou le sang des victimes sacrifiées.

Je serais porté à traduire le mot *osa* par « génie » et le mot *ebo* par « représentation de génie » et à penser que, chez les Edo comme dans toute l'Afrique noire, la religion se ramène à l'animisme ou du moins à cette forme d'animisme comportant à la fois le culte des génies ou esprits de la nature (*osa* en Edo, *alose* en Ibo) et le culte des esprits des défunts. Quant à l'usage fait des charmes ou amulettes (*uxumu* en Edo), il constitue la part revenant à la magie et se retrouve également chez toutes les populations africaines.

En ce qui concerne plus spécialement les Edo, je n'ai rien trouvé, dans les indications fournies par M. Northcote W. Thomas, qui présentât une véritable originalité. Presque tous les détails donnés sur les croyances, leur diversité d'une province à l'autre, les différentes manières dont le peuple se représente les génies, les cérémonies cultuelles, l'interdiction faite aux femmes de contempler certains objets sacrés ou de prendre part à certains rites, le fait de recourir à tel génie pour retrouver les objets perdus ou volés, les procédés usités pour la fabrication des charmes, etc., sont communs à toutes les populations du golfe de Guinée et même, d'une manière plus générale, à toutes les populations noires.

Les sacrifices humains étaient pratiqués sur une large échelle à Benin avant l'occupation européenne et étaient offerts soit au soleil ou à la pluie, soit aux mânes des rois défunts, comme à Abomey, à Coumassie, etc.

Comme rites un peu plus originaux, quoique non spéciaux aux Edo, signalons d'après l'auteur les cercles magiques tracés autour des malades pour amener leur guérison, la représentation des ancêtres au moyen de bâtons creux sculptés se terminant souvent par une main ou au moyen de têtes en bronze ou en bois, etc. A propos des tabous de famille, l'auteur dit que le mariage est interdit entre deux personnes ayant les mêmes tabous parce que cela prouve qu'elles sont parentes ; il y a cependant des exceptions, puisqu'à Gwaton et à Ososo on peut épouser sa sœur de père (mais non sa sœur utérine). En tout cas, lorsqu'il s'agit de tabous non familiaux, comme de ceux imposés par le prêtre à des individus isolés, il n'y a pas empêchement au mariage de deux personnes ayant le même tabou. M. Northcote W. Thomas ne parle pas des tabous de clan.

Ce qu'il dit des sociétés secrètes, des langages conventionnels, des écoles d'initiation, des associations d'âge, ne présente rien d'original ; il est muet sur le but de ces diverses sociétés. Il a perçu la croyance

aux deux âmes (souffle vital et esprit dynamique) que l'on retrouve chez tous les Noirs, mais il en fait à tort un bon et un mauvais ange, retombant là encore dans la fausse conception dualiste qui me paraît étrangère au génie de la race.

Le volume consacré aux coutumes des Ibo est beaucoup plus complet que celui relatif aux Edo et renferme des observations bien plus originales. Il est visible que l'auteur a pratiqué les Ibo beaucoup plus que les Edo.

Il nous signale, chez le premier de ces peuples, un phénomène particulier : la fréquence des infanticides; on abandonne ou on tue les enfants mal conformés, ceux qui naissent avec des dents ou sortent du ventre de leur mère les pieds en avant, les jumeaux, etc. ; tous ces nouveau-nés sont sacrifiés à la Terre, qui semble être, de tous les génies des Ibo, celui dont le culte est le plus répandu.

Les autels ou lieux sacrés sont constitués par des amas de branchages au pied d'un arbre, par une sorte de cylindre en argile perforé de trous multiples et surmonté d'une sorte de boule, par un tas de bouteilles disposées autour d'un piquet, par un arbre, une sorte de jardinet, une pierre, un socle d'argile supportant des statuettes et des vases, une planche de bois sculptée, une enceinte décorée, un monticule de terre, etc. Une tradition assure que, lorsqu'un arbre consacré à un génie vient à périr, le prêtre du génie meurt en même temps.

Parlant de la croyance selon laquelle, à la mort d'un homme, son souffle vital va animer le corps d'un ou plusieurs nouveau-nés ou fœtus en gestation, — croyance répandue dans toute l'Afrique noire, — l'auteur pense qu'il s'agit d'un mode de réincarnation. Le mot ne me paraît pas exact en la circonstance puisque le principe qui change de corps n'a aucune personnalité : ce n'est pas un esprit qui se réincarne, c'est un principe vital anonyme qui quitte un corps pour aller donner la vie à un autre; ce souffle vital est complètement distinct de l'âme individuelle ou esprit dynamique, qui naît avec chaque homme, mais ne meurt jamais et survit à la matière avec son individualité propre sans passer dans un autre corps. M. Northcote W. Thomas n'a pas saisi très bien la théorie, mais les exemples qu'il cite prouvent qu'elle a cours chez les Ibo comme chez les autres populations nègres du continent africain.

Un chapitre réellement intéressant est celui relatif à l'*ezenri* du chef religieux résident à Nri ou Agoukou, lequel est considéré comme le grand-prêtre de toute la contrée et dont la personne est l'objet d'une

grande vénération. Bien des points touchant ce personnage seraient à rapprocher de ceux ayant trait aux *hogoun* ou chefs religieux des Tombo ou Habé de la Boucle du Niger. Le premier *ezenri* serait descendu du ciel et aurait reçu de Tchoukou (le Dieu suprême) la révélation de l'agriculture. La dignité est élective. La principale fonction de ce personnage est d'être le grand-prêtre de la Terre et de « l'ouvrir et la fermer », c'est-à-dire de la déclarer propre ou non à la culture et, pour cela, de faire procéder à une série de rites destinés à lever ou établir diverses prohibitions ou tabous concernant le sol (*nso-ani*). Ses prétentions territoriales s'étendent non seulement sur le pays occupé par les Ibo, mais encore au-delà jusqu'à Benin inclus; quant à son pouvoir politique, il semble être nul. C'est lui qui préside à la fête des ignames et à toutes les grandes cérémonies agricoles. Comme les *hogoun* des Tombo dont je parlais tout à l'heure, il est astreint à quantité de prohibitions et est lui-même l'objet de nombreux tabous. Parmi ces tabous, il convient de noter l'interdiction de parler pendant que l'*ezenri* mange, coutume que l'on rencontre fréquemment en Afrique.

Dans chaque village Ibo, ou dans chaque quartier de ville, on trouve un *ezana* (prêtre de la Terre) qui est élu comme l'*ezenri*, remplit des fonctions analogues et est également le sujet ou l'objet de prohibitions similaires. C'est l'*ezana* qui procède à la répartition des terres cultivables entre les familles.

Les tabous de tout ordre, sociaux, familiaux, individuels, etc., sont excessivement nombreux chez les Ibo, ainsi que chez la plupart des populations ouest-africaines, et donnent lieu, quant ils sont violés, à des sacrifices expiatoires. Certains tabous, comme le fait remarquer l'auteur, ne sont en réalité que la consécration de lois civiles ou sociales.

Je ne puis prolonger cette analyse. Le court résumé que je viens de faire de la partie des ouvrages de M. Northcote W. Thomas relative à la religion des Edo et des Ibo suffit à montrer l'abondance des documents recueillis par l'auteur et le réel intérêt de ses publications.

M. Delafosse.

---

L. Finot. — **Notes d'épigraphie.** XIII. *Inscription de Ban That.* (Bull. de l'Ec. fr. d'Extr. Orient, t. XII. n° 2, 1912).

Dans le voyage d'exploration qu'il fit en 1875-76, M. Harmand découvrit à Ban That, dans le Laos, une inscription sanscrite,

disposée sur quatre faces, dont une seule était intacte. M. Kern donna alors une traduction des parties lisibles. La stèle a été depuis renversée et brisée par un accident. M. Aymonier en a pu cependant prendre un nouvel estampage, qui a permis à M. Finot de publier et de traduire cet intéressant monument d'une manière plus complète et plus sûre.

L'inscription date de la première moitié du XII$^{e}$ siècle. Rétablissant l'ordre dans lequel il convient d'en lire les quatre faces, M. Finot a montré qu'elle relate deux fondations pieuses. La première concerne le temple de Çiva à Vat Phu ; la seconde, les trois tours de Ban That. Ce qui relie l'un à l'autre les deux sanctuaires çivaïtes, c'est que l'auteur de l'inscription, qui a érigé le second, se rattache, à la cinquième génération, et par les femmes, à celui qui avait élevé Vat Phu. Nous avons donc là un exemple certain de descendance féminine dans une famille sacerdotale. L'auteur de ce *mâtrvaṃça* avait, en effet, demandé à Çiva comme une grâce spéciale que sa lignée demeurât dans ce même lieu au service du dieu jusqu'à la fin des temps.

Ces pieux adorateurs de celui qui est « le maître du lien et de la délivrance », expriment leur dévotion avec l'outrance ordinaire des bhaktas. « Je veux bien devenir un ver ou un insecte par la volonté de Bhava, mais non pas obtenir l'empire des trois mondes par l'ordre d'un autre dieu ». — « Il suffit de penser un instant à des êtres tels que vous pour que soient supprimés les péchés accumulés pendant une infinité de kalpas ». Et pourtant ces dieux mêmes dont la vue produit les plus merveilleux effets, sont, comme on sait, bien inférieurs à un éminent muni. Indra en personne proclame ici cette vérité : « L'élévation produite par la vertu est réputée bien supérieure à celle qui vient de la nature ; nous qui jouissons d'une suprématie naturelle, nous t'honorons, muni, toi dont la puissance est née de la vertu ».

On trouve dans ce texte l'appareil d'images et d'allusions qui est de tradition dans ce genre de littérature. Çà et là, au milieu de cette phraséologie, quelques données concrètes. La plus intéressante est la mention de peintures qui ornaient le sanctuaire de Ban That, et qui représentaient des scènes empruntées au Mahâbhârata.

P. O.

Carlo Pascal. — **Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica.** In-8°, 2 vols. 550 p. — Catane, Battiato, 1912.

Dans ces deux volumes, de lecture facile, Carlo Pascal a voulu exposer tout ce que les Grecs et les Romains ont cru ou espéré sur la mort et la vie d'outre-tombe. Comme l'indique le titre, M. P. s'est surtout fondé sur les œuvres littéraires, mais il n'a pas cependant négligé les conceptions populaires dans la mesure où elles s'y reflètent. Il n'a pas prétendu faire œuvre d'érudition ; mais on y sent partout une heureuse familiarité avec les textes, et des notes donnent d'abondantes références bibliographiques. Une analyse sommaire permettra de se rendre compte de tout ce que l'on trouvera dans cet ouvrage.

I. *La mort, terme fatal.* — On s'efforce de ne par la craindre, d'y voir le terme des tourments de la vie, le début du repos éternel et de la béatitude. — Lorsque M. P. parle de la couronne et du banquet des morts (ajoutez Cumont, *CRAI*, 1912, p. 151), des Rosalies et des fleurs sur la tombe comme de manifestations d'espoir et de joie, il devrait indiquer que ce sont là des interprétations de l'époque gréco-romaine : à l'origine ce sont autant de rites dont beaucoup ressortent à l'orphisme dionysiaque.

II. *Le monde infernal* : ses divisions, ses personnage principaux. — M. P. ne paraît pas s'être rendu compte de la superposition d'au moins deux conceptions différentes dans l'enfer classique : une conception préhellénique d'un monde souterrain, gouffre où l'on accède par des grottes sans fond ou des failles profondes ; une conception hellénique d'une île lointaine entourée d'eaux ; toutes deux ont été combinées par les Orphiques au vi° siècle. Charon, l'Achéron, le Styx appartiennent à l'enfer préhellénique ; Hadès et Perséphone y sont placés comme maîtres des premiers Hellènes ; les Orphiques y ajoutent tout ce qui est allégorique, Léthé, Pyriphlégéton etc. (voir mon mémoire *L'obole de Charon* dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1914).

III. *Les souverains du monde infernal.* — A l'aspect inexorable d'Hadès ou d'Orcus, à l'aspect atroce de Charon ou des Erinnyes, les mystères d'Eleusis et l'influence orphique ajoutent, avec Perséphone et Hermès Psychopompe, un élément de douceur et d'espoir. — Sur Hermès comme dieu des morts M. P. n'a pas tiré parti du mémoire d'Eitrem, *Hermes und die Toten* dont la thèse me paraît, d'ailleurs,

erronée (cf. mon c. r. *R. E. G.* 1909, 348). Sur Hermès psychopompe et l'âme oiseau M. P. aurait gagné à connaître le *Seelenvogel* de Weicker et l'*Eros und Psyche* de Pagenstecher (Heidelberg, 1911).

IV. *La personnification de la mort.* — M. P. suit les idées développées par C. Robert et par E. Caetani-Lovatelli dans leurs mémoires intitulés *Thanatos* ; beaucoup de leurs assertions viennent d'être rectifiées par Kurt Heinemann dans sa diss. *Thanatos* (Munich, 1913).

V. *La religion des tombes.* — M. P. a tiré bon parti des épitaphes latines (pourtant il ne paraît pas encore avoir connu l'ouvrage de A. Amante, *La poesia sepolcrale latina*, Palerme, 1912), mais il est beaucoup moins bien informé en ce qui touche aux épitaphes grecques. Les travaux récents de B. Keil (*Hermes*, 1910), d'Arkwright (*Journal hellenic studies*, 1911), et de Stemler (*Die griechischen Grabinschriften Kleinasiens*, 1911) lui auraient fourni beaucoup de données intéressantes tirées des inscriptions d'Asie Mineure.

VI. *Les dieux Mânes.* — M. P. indique fort bien comment on en est venu à vénérer comme des divinités familiales les âmes des morts sous le nom de *manes* ; mais il aurait fallu placer à l'origine la terreur qu'inspire le mort avec l'idée de son retour possible comme spectre ou comme vampire. Sur les *tritopatores*, qui paraissent désigner les âmes des ancêtres vénérés de même à Athènes, il aurait fallu renvoyer à l'article que Lippold leur a consacré *Athenische Mittheilungen*, 1911. Toute la question du serpent comme incarnation du principe de vie qui retourne à la terre après la mort de sa forme humaine a été reprise dans le *Themis* de Miss Harrison.

VII. *La bifurcation fatale.* — M. P. soutient que l'idée de diviser l'autre monde en deux séjours, Enfer et Paradis, ou en trois, en y ajoutant le Purgatoire, reflète la division du monde des vivants en bons, méchants et médiocres : l'allégorie de Prodikos sur Hercule entre le Vice et la Vertu, le symbolisme de l'Y chez Pythagore seraient les points de départ de cette division.

VIII. *La mort immortelle.* — Sous ce titre, M. P. étudie les deux conceptions opposées qu'on retrouve partout où l'espoir d'échapper à la mort s'est affirmé : 1° le mort reste tel pour l'éternité ; 2° après une période plus ou moins longue le mort est appelé à revivre ou à subir un jugement que suit la mort définitive.

IX. *Le jugement d'outre-tombe.* — Bon classement, d'après la thèse de Ruhl (*De mortuorum judicio*), des différentes formes que les anciens ont attribuées à ce jugement rendu tantôt par Hadès, tantôt par Zeus,

tantôt par Minos secondé par Aeaque et Rhadamanthe. M. P. connaît les deux dissertations de Rein sur *Aiakos* d'après l'analyse que j'en ai donnée ici (*RHR*, 1908, II, 140) ; il faudrait ajouter maintenant l'article de Malten sur *Rhadamanthos* (*Arch. Jahrbuch*, 1913).

X. *L'éternité des peines*. — Les anciens n'avaient pas pu se résigner à cette idée ; M. P. croit que la descente aux Enfers du Christ pendant laquelle se seraient interrompus tous les supplices (d'après l'*Apocalypse de Paul*, IVᵉ siècle) s'inspire d'une tradition orphique qui montrait les damnés se reposant pendant qu'Orphée traversait l'Hadès en chantant (allusion dans Virgile, développement chez Boèce).

XI. *Les châtiments infernaux sur terre*. — M. P. traite dans ce chapitre du rôle des Furies et des diverses personnifications du Crime, du Châtiment, du Remords ; M. P. serait sans doute allé beaucoup plus au fond des choses s'il avait parcouru la belle thèse de G. Glotz, *La solidarité familiale*, ainsi que les *Prolegomena* et la *Themis* de Jane Harrison.

XII-XIII. *L'outre-tombe chez Homère et chez ses imitateurs*. — Étude sommaire sur la *Nekyia* homérique et sur les principaux damnés chez les poètes qui s'en sont inspirés. M. P. n'indique pas s'il accepte les vues de S. Reinach sur le supplice de Tantale et de quelques autres damnés (bien qu'au chap. XV il s'y rallie pour celui de Sisyphe).

XIV. *L'apothéose mystique*. — Résumé des idées orphiques telles qu'elles apparaissent sur les tablettes trouvées dans l'Italie du Sud et en Crète. P. suit en général les opinions exprimées par Comparetti dans son édition des *Laminette orfiche* (1910). Pour l'explication de la formule « chevreau, je suis tombé dans le lait », il ne fait aucune allusion à la controverse engagée entre S. Reinach, R. Pichon, H. Alline et A. Delatte (ce travail, le dernier et qui, sans doute, dit le dernier mot a paru dans le *Bull. de Corr. hellénique*, 1913).

XV. *Les descentes aux Enfers et la description de l'Hadès*. — Ce qu'on sait sur la *Katabasis* d'Orphée ; analyses de celle de Dionysos dans les Grenouilles d'Aristophane et celle de Ménippe telle qu'on la connaît par Lucien.

XVI. *Les visions d'outre-tombe*. — Longue analyse de visions de Timarchos de Chéronée et de Thespésios de Soloï chez Plutarque et étude, d'après sa reconstitution par E. Hiller, de l'*Hermes*, poème d'Eratosthène qui aurait exposé la conception du monde que Cicéron a suivie dans son *Songe de Scipion*. — A la fin du chapitre, liste chronologique des *visions* ou *apocalypses* chrétiennes du IIᵉ siècle jusqu'à Dante.

XVII. *L'enfer de Virgile.* — Sur le sort des enfants avortés ou morts-nés et pour le supplice de Sisyphe, P. adopte les idées exprimées par S. Reinach ; pour le reste il suit le grand commentaire du VI[e] livre de l'Énéide par Norden.

XVIII. *L'outre-tombe chez les imitateurs de Virgile* : l'auteur du *Culex*, Ovide, Silius Italicus.

XIX. *Les supplices infernaux dans la tradition populaire.* — Coup d'œil très insuffisant sur les monuments figurés et l'Apocalype de Pierre ; rien sur les démons vraiment populaires, Empousa, Mégère, etc.

XX. *Les Champs Elysées.* — Peuples légendaires, îles mythiques ; les îles Fortunées repoussées jusqu'en Grande-Bretagne, même jusqu'à la lune ; l'Elysée souterrain, le Paradis céleste.

XXI. *La Purification des âmes.* — Théories de Platon, des Néo-Platoniciens, des Stoïciens, des Pythagoriciens et leur influence sur le Purgatoire chrétien.

XXII. — *Le Purgatoire de Virgile.* — Il puise sa théorie chez Posidonios et dans un poème orphique.

XXIII. *Destruction et Résurrection.* — La conflagration cosmique suivant les Stoïciens et les Épicuriens ; mages et sibylles ; formation du dogme de la résurrection de la chair et des idées millénaires.

XXIV. *Le sort des grandes âmes après la mort.* — L'ascension au ciel, le séjour auprès des dieux, immortalité ; l'âme du juste erre parmi les étoiles ou se transforme en étoile.

XXV. *La déification de César et d'Auguste.* — L'apothéose impériale et l'éternité de l'Empire.

Telle est la riche teneur de cet ouvrage, l'exposé le plus complet qu'on ait sur cette matière complexe. Et, si la science des religions ne trouvera guère d'opinion originale à y glaner, cet exposé est celui qu'on pouvait attendre d'un philologue qui est en même temps un penseur et un lettré [1].

A. REINACH.

1) Je n'ai relevé que des vétilles comme inexactitudes. Ainsi, I, p. 50, pourquoi placer le temple de Trophonios à Argos en Épire sur la foi d'un texte douteux d'Ampélius (VIII : *ibi Jovis templum Hyphonis* ; ne faut-il pas corriger *Typhonis* ?) qui parle d'ailleurs d'Hippaton en Épire ? I, p. 242, ce n'est pas Thyeste mais Thésée qui prononce les imprécations visées. — Le travail de P. Stengel cité, I, p. 73, a été réimprimé dans ses *Opfergebräuche der Griechen*. — Beaucoup de noms étrangers sont estropiés : Henzey, Kehulé, Stockelberg, etc.

WERNER BAEGE. — **De Macedonum sacris.** — In-8°, 244 p. Halle, Niemeyer, 1913. (*Dissertationes philologicae halenses*, XXII, 1).

Après les excellentes monographies de Wide et d'Immerwahr sur les cultes de la Laconie et de l'Arcadie, après la médiocre dissertation de Keitz sur ceux de l'Étolie et de l'Acarnanie (cf. *RHR*, 1913, I, p. 72), voici qu'une thèse de Halle aborde le sujet si intéressant des cultes macédoniens. Ayant étudié, après Perdrizet dont on connaît les belles recherches (cf. *RHR*, 1911, II, p. 98), certains côtés du sujet dans des mémoires récents[1], je puis dire qu'il en est peu qui, bien traités, eussent pu donner des résultats plus nouveaux tant pour l'histoire de la religion hellénique que pour celle des origines de la Macédoine. Malheureusement, M. B. a complètement gâché ce beau sujet; il n'a traité qu'en philologue des questions où il aurait fallu un hiérologue averti. Il a bien réuni tous les textes et la plupart des inscriptions et des monnaies; mais il s'est borné à les imprimer ou à les décrire à la file, en les accompagnant de quelques remarques qui prouvent trop souvent une information insuffisante ou hâtive. Bien plus, au lieu de consacrer un examen approfondi aux documents qui se rapportent effectivement aux cultes pratiqués en Macédoine, il a accumulé pêle-mêle tout ce qui lui a passé sous les yeux de textes où il est question d'un Macédonien — que ce soit en Syrie ou en Egypte — vénérant une divinité quelconque. En quoi le fait même d'Alexandre sacrifiant à l'Athéna d'Ilion ou à l'Artémis d'Ephèse intéresse-t-il l'histoire religieuse de la Macédoine?

Enfin, M. B. n'a pas distingué les époques et, à côté des précieuses gloses d'Hésychius qui nous conservent le nom ou le vocable macédonien de tant de divinités, on voit figurer telle monnaie ou telle dédicace de l'époque impériale où domine le syncrétisme! Sans multiplier ces critiques, nous chercherons ici à tirer du fatras où M. B. l'a noyé ce qui intéresse vraiment la religion de la Macédoine de Philippe et d'Alexandre.

Pour Zeus on sait seulement qu'il jouissait à Dion d'un culte très

1) J'ai étudié ici, *RHR*, 1912, la question du *thyrsos*, dans la *Revue des Études juives* 1913, et dans *Klio*, 1914, celle de Marsyas, dans le *Journal d'archéologie numismatique*, 1913, celle de Persée en Macédoine, enfin dans la *Revue des Études grecques*, 1913, celles de Karanos et de Thaulos, les dieux dont les noms recouvrent les vestiges des cultes du bouc et du bélier, du lion et du loup.

ancien avec temple vénéré et statue réputée l'une des trois idoles les plus sacrées du dieu. C'est en son honneur qu'Archélaos fonda vers 406 les Olympia. Il n'en résulte pas que son vocable fût *Olympios*; il a pu ne le recevoir qu'à la suite de la célébrité acquise par ces jeux qu'on retrouve à l'époque impériale à Béroia (M. B. a oublié Dion Chrys. *Or.* II, p. 9 D) avec les célèbres médailles du trésor d'Aboukir. Il n'y a rien à conclure des surnoms que des inscriptions donnent à Zeus : *Hypsistos* à Édesse, *Agoraios* à Alalcomènes sont des épithètes de circonstance, *Athôos* à l'Athos est une épithète locale. Il y aurait plus de cas, je crois, à faire de trois données sur lesquelles M. B. aurait dû s'arrêter : 1) les rois de Macédoine célébraient des jeux dits *Hétairideia* qu'Athénée met en rapport avec le Zeus Hétaireios des Magnètes; 2) les Muses étaient associées à Zeus dans les jeux de Dion; 3) le culte de Zeus Ammon paraît très ancien à Aphytis. Ce dernier fait est un de ceux d'où l'on peut induire que le nom de Zeus avait été donné à un ancien dieu cornu, bélier ou bouc, *totem* d'une tribu macédonienne qui se retrouve chez Karanos, ancêtre présumé de la dynastie macédonienne. Dans la tradition sur la prise d'Aigai grâce aux chèvres qui précédaient Karanos, on entrevoit l'époque où l'animal sacré — bouc ou bélier — marchait à la tête de la tribu macédonienne dont sortira la famille royale des Karanides. J'ai également essayé de montrer, après S. Reinach et Perdrizet, que d'autres tribus macédonienes devaient avoir pour animal sacré le lion, le loup, le renard et le faon, pour plante sacrée le lierre et le chêne vert. De tout cet effort de l'exégèse moderne, pas un mot chez M. Baege[1].

1) M. B. a oublié l'autel élevé à Zeus au sommet de l'Haemus par Philippe, V, Tite Live, XI, 22. Quant à la statue de Zeus Ourios il aurait fallu remarquer que, d'après le texte de Cicéron, celle que Verrès avait enlevée à son temple du Bosphore était identique à la statue de Zeus que Flamininus était censé avoir rapportée de Macédoine au Capitole; mais rien n'oblige à croire, d'après ce seul texte, qu'un Zeus macédonien ait porté le surnom d'*Ourios* (comme le suppose aussi Seure, *REG*, 1913, p. 245). Ce Zeus ne se serait-il pas appelé *Stratios* puisque Cicéron et Tite Live traduisent son nom par *Jovis Imperatoris*? D'après Tite Live la statue consacrée au Capitole venait en réalité de Préneste. On aurait donc un cas semblable à celui de l'introduction de la *Magna Mater*, qui venait de Pergame ou peut-être seulement d'Ostie alors qu'elle était censée être celle de Pessinonte. Cf. *RHR*, 1913, II, p. 72. Il aurait aussi fallu tenir compte de la glose de Hésychius : Δειπάτυρος· θεὸς παρὰ Στυμφαίοις. N'est-ce pas la forme macédono-illyrienne de *Diespatêr* vénérée au sommet du Tymphée, aux confins de la Macédoine et de l'Epire ?

Quoi que M. B. en dise, il n'y a pas en Macédoine de traces réelles du culte ni de la sœur ni du frère de Zeus : on ne saurait, en tout cas, l'admettre d'après le seul fait de leur présence dans le serment *prêté par Hannibal* (1) quand il s'allie avec Philippe ; les sacrifices d'Alexandre à Poséidon et aux autres dieux marins en traversant l'Hellespont ou en s'engageant sur l'Océan Indien ne prouvent également rien pour la Macédoine. Si, chez les mythographes, Poséidon passe pour père du fleuve Haliakmon, d'Halmôps, Sithon et Athos — éponymes de l'Halmôpia, province maritime, de la Sithonia péninsule et de l'Athos promontoire, — de Dikaios enfin, éponyme du port de Dikaia, cette paternité ne fait qu'exprimer le caractère maritime de ces lieux. Le culte de Poséidon n'est attesté en Macédoine que pour Elimêa, où il paraît venu de Thessalie, et à Amphipolis, port de mer et colonie athénienne.

De tous les témoignages invoqués pour Athéna, le seul qui me paraisse avoir quelque valeur est le passage où Tite Live montre, à Pella, Persée offrant une hécatombe à la déesse adorée sous le vocable d'*Alkidêmos* ; ce témoignage s'appuie sur les monnaies royales au type d'Athéna *Alkis*. Des cultes locaux paraissent encore attestés pour Kyrrhos, Lêkythos et Amphipolis (ici, sans doute, par l'influence d'Athènes).

Pour Apollon, je ne saurais trouver dans tous les textes allégués une seule preuve du culte indigène du dieu. Le seul vocable particulier qui lui soit donné en Macédoine, *Oteudanos* (cf. le nom d'homme *Ototrios* à Béroia) ou *Eteudaniskos*, paraît d'origine thrace ; son culte à Ichnai d'origine thessalienne. Que les rois de Macédoine envoient consulter l'oracle de Delphes et qu'il y ait une Apollonia en Chalcidique et une en Mygdonie, on n'en saurait rien conclure. Quant aux indices d'un culte solaire que Percy Gardner — M. B. aurait dû nommer aussi Svoronos — a voulu voir dans les croix et cercles du bouclier figuré sur les monnaies macédoniennes, M. B. en dit avec raison *qua in re argutius quam verius conjecisse mihi videtur*. Ce sont là des motifs de l'art géométrique qu'on retrouve sur les boucliers de toute l'Europe centrale à l'âge du bronze.

Dans ce pays de chasseurs, il est naturel que leur protectrice ait eu son culte. Qu'Artémis y ait bien été vénérée comme telle, c'est ce qu'atteste le vocable d'*Agrotéra* qu'elle porte à Béroia (aj. Woodward, *Annual*, XVIII, n. 2 et 6), à Akrothous et à Skydra ; dans cette dernière ville, elle a aussi deux noms locaux, *Gazôreitis* et *Bloureitis*[1] qu'il

1) Tomaschek, *Die Alten Traker*, II, 2, p. 17 rapproche *Bloureitis* de *blur*, « collis » en arménien.

aurait fallu examiner de près, le premier surtout (cf. Gazôros, ville des Édones, les noms de lieu anatoliens Gaza, Gazaka, Gazioura, les noms d'homme *Gazaios* qu'on rencontre en Thessalie, *JHS*, 1913, p. 394 ; *R. ép.*, 1914, p. 22). Quant à ses surnoms de *Basileia* chez les Péoniens, de Tauropolos à Amphipolis, ils paraissent venir plutôt de l'Artémis thrace, Bendis. Il semble certain qu'il y a eu chez les Thraces une déesse-jument et une déesse-génisse; mais la preuve n'est pas faite pour les Macédoniens.

Dans la Macédoine même, il n'y a pas de preuve d'un culte indigène d'Aphrodite. Des textes que cite M. B., les uns sont sans valeur (que prouve par ex. une dédicace délienne à Aphrodite d'un Ptolémée?), les autres ne s'appliquent qu'à la Thrace : à Dion, on a une base dédiée à Aphrodite *Kolias*, surnom de la déesse à Samothrace, et le nom de Ζειρήνη que Hésychius donne comme celui d'Aphrodite en Macédoine doit s'appliquer à la Thrace, Zeirênia étant, comme M. B. le rappelle, le nom d'une ville de Thrace; il aurait dû rappeler aussi la *Zerona* de l'inscription pélasgique de Lemnos qu'on a rapprochée de la grotte *Zêrynthia* à Samothrace (Pettazzoni, *R.-C. dei Lincei*, 1908, p. 1-17). D'autre part, Zeirên est à Seirên — la Sirène — ce que Zmyrna est à Smyrna et Sirène n'est-il pas à rapprocher de Silène, démon thraco-macédonien comme le Satyre dont l'origine a été récemment l'objet de plusieurs hypothèses ingénieuses (passées en revue par P. Kretschmer, *Glotta*, 1913).

Ce n'est pas non plus à la Macédoine que se rapportent la plupart des légendes que M. B. allègue pour y établir le culte d'Arès : son fils Kyknos appartient à la Thessalie; ses fils Sithon et Strymon à la Thrace. D'après Hésychius, l'Arès macédonien s'appellerait Thaulos; bien que M. B. ait connu ce que Solmsen a écrit à ce propos, il n'a pas vu les conclusions qu'il en fallait tirer (je les ai indiquées *Rev. Ét. grecques*, 1913, p. 358). Il n'a pas vu davantage qu'il en fallait rapprocher le vers de Lycophron qu'il cite, 937 : « le dieu de Krestônê, Kandaon dit aussi Mamertos, le loup guerrier ». Κανδάων ne doit pas être rapproché de *candere* et transformé en dieu solaire avec Tomaschek; c'est évidemment une variante de Kandaulês qui désigne le loup en tant que « l'étrangleur » de chiens et on connait le rite du chien coupé à la lustration annuelle de l'armée macédonienne. Hésychius nous a conservé le nom des Erinnyes en Macédoine *Arantidês* : mais le nom peut être tiré d'*arai*, les imprécations personnifiées, aussi bien que d'Arès.

Du culte d'Hermès, la Macédoine ne fournit pas non plus de traces

certaines. Le caducée que certaines monnaies montrent parmi d'autres symboles et la présence du dieu sur quelques reliefs funéraires d'époque impériale ne prouvent rien. Tout ce que l'on peut avancer c'est que, chez les Derrônes de la péninsule Sithônienne, Hermès était adoré dès le début du v^e^ siècle comme dieu du labour et que, déjà dans l'hymne homérique, il passe pour né en Piérie.

Le culte de Dionysos paraît, par contre, avoir été national en Macédoine à l'époque d'Alexandre. Il avait une grande fête annuelle où le roi officiait; il passe pour *Génarchos* et *Propatôr* du roi. Dès le v^e^ siècle on a trace en Macédoine de Bacchantes appelées *Klôdônes* ou *Mimallones*, plus rarement *Boédromoi* et *Gegônokômai*, ou encore *Bassarai* et *Makétai*; le nom macédonien des Silènes, *Sauadai*, *Saudoi*, *Saioi*, indique peut-être que le nom indigène du dieu était *Savadios*, variante du Sabazios thraco-phrygien; on a pensé aussi à *Balis* que des gloses donnent comme un mot thraco-phrygien qui désigne à la fois le *phallus* et le dieu des phallophories[1].

Les localités macédoniennes de Balla, Sabatium, Euia doivent peut-être leurs noms à trois des noms du dieu. On connaît ses vocables dans certaines villes macédoniennes : Pseudanôr à Édesse, Prinophoros à Thessalonique[2], Gigôn à Gigônis de Pallène (à rapprocher évidemment — mais M. B. ne l'a pas vu ! — des *Gegônokômai*. Il était adoré sous le nom de Dyalos chez les Péoniens (à rapprocher de Thaulos-Daulos) et il était l'objet d'un culte spécial chez les Bisaltes, les Satres, les Edônes et les Besses: M. B. ne semble pas

1) Pour le développement du culte de Dionysos dans l'Orient macédonien, M. B. renvoie à une dissertation qui fait partie du même volume des *Dissertationes* de Halle : W. Quandt, *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore cultu*. — C'est également un simple recueil de références réunies sans critique et dont aucune conclusion n'est tirée, comme je l'ai montré en en rendant compte *Revue épigraphique*, I, 1913, p. 276.

2) M. B. ne connaît pas les remarques de Perdrizet sur l'inscription de la Ἥρωι θεῷ (lire peut-être simplement θεῷ) τῷ Πρινοφόρῳ. Si son mémoire sur les *Cultes du Pangée* n'est pas parvenu à Halle, M. B. aurait pu du moins le connaître par l'analyse développée que j'en ai donné ici (*RHR*, 1911, II, p. 98). Il ne connaît pas davantage mes articles sur le thyrse publiés ici et dans le *Dictionnaire des Antiquités* ni celui de Perdrizet sur les Thyiades dans le même Dictionnaire ni ceux du même savant sur le faon et le lierre comme marques dionysiaques. Pour les monnaies, il cite toujours d'après Head, semblant ne pas avoir eu sous la main les recueils autrement complets pour la Macédoine de Babelon et de Gaebler.

connaître l'ingénieuse théorie de Perdrizet qui voit dans Dio-nysos le dieu de Nysa, sommet du Pangée. D'après cet ensemble de faits, le culte dionysiaque semble venu de bonne heure en Macédoine de Thrace d'une part, et, d'autre part, d'Épire (à en croire les textes sur Olympias que B. ne cite pas).

Pour le culte de Déméter et de Perséphone, on n'en trouve aucune trace certaine ailleurs que sur des monnaies d'époque impériale (on a peut-être une inscr. d'Élymiotide dédiée à Déméter Mégalartos, Woodward, *Annual*, XVIII, p. 35) et il n'est pas probable que la ville de Lètè doive son nom au culte de Lètô.

Pour Asklépios, on lui a assimilé un dieu macédonien de la santé, Darrôn = *tharrôn*, celui qui donne la force, le courage? et, à Stagire, la famille d'Aristote était censée descendre de Machaon (son culte est maintenant certain à Béroia par les insc. publiées par Woodward, *Annual*, XVIII, n. 3 et 9).

Une déesse mère locale a peut-être servi de substrat à la Mère des Dieux phrygienne qui ne se trouve en Macédoine qu'à l'époque impériale ; elle est attestée à Amphipolis dans une dédicace qui l'appelle *Mèter* et par les nombreuses figurines d'Attis, et à Édesse par une douzaine de consécrations d'esclaves faites à *Mâ aneikètos*. On ne sait quel était son nom macédonien. Peut-être faut-il voir son nom thrace dans Bendis-Mendis et Kôtis-Kotyttô ; M. B. croit trouver des vestiges du culte de la première à Mendé, de la seconde à Potidée. Rien de plus incertain. Quant à Attis, c'est de lui, le dieu des dendrophores adoré dans le pin, qu'il aurait fallu rapprocher le *Prinophoros* de Salonique.

Il est bien connu que la Piérie passait pour la patrie des Muses et, en Piérie, elles étaient plus particulièrement associés aux sources Pimpleis, Leibèthris et Béphyros. Mais les Muses ont-elles commencé par être des Nymphes ou des Oréades ? En ne rappelant même pas la théorie qui rapproche *Mousai* de *montes*, M. B. semble se prononcer contre elle. Quoi qu'il en soit, les gloses nous fournissent assez de noms macédoniens désignant les nymphes pour croire que *Mousai* n'est pas originairement leur nom générique en Macédoine : *thourides*[1], *échéd-rides*, et, peut-être, *eudalagines* pour les Charites. On peut objecter pourtant que Rhèsos passait pour fils du Strymon et d'une Muse. On connait par les textes un *mouseion* à Stagire, un *nymphaion* à l'Athos.

1) Seure a proposé récemment de voir en *thourides*, non « les sauvages, les furieuses », mais un terme thrace à rapprocher du nom du dieu thrace *Thourdes, Zourdos, Zbel-sourdos* (*Revue des études grecques*, 1913, p. 248).

Jusqu'au texte de Polybe sur le serment de Philippe V avec Hannibal « par le Soleil, la Lune et la Terre », il n'y a pas de preuve du culte de ces divinités en Macédoine. Une tête radiée apparaît sur les monnaies de Philippe V ; mais ce n'est pas une raison pour voir des dieux solaires dans l'Apollon *Oteudanos* et dans Arès *Kandaôn* comme je l'ai indiqué. Cependant Maxime de Tyr nous a conservé un indice d'un culte solaire très ancien dans cette région lorsqu'il montre les Péoniens adorant Hélios sous forme d'un disque au bout d'une longue poutre [1]. On serait ici, comme devant la décoration de la *chalkasdis* macédonienne, devant une survivance de l'âge du bronze.

Après avoir signalé encore quelques divinités qui ont pu, sous une forme donnée, être particulières à la Macédoine, — Triton, invoqué dans le traité entre Philippe V et Hannibal; le Totoès Theodaimôn Hypnos d'Amphipolis; Pan identifié je crois à Karanos; peut-être aussi Thémis à Ichnai — M. B. a réuni les textes sur les « douze dieux » en Macédoine sans chercher à les identifier [2], sur les dieux égyptiens (la légende égypto-macédonienne de la naissance d'Alexandre n'est pas tirée au clair et il faut ajouter pour Hermanoubis l'inscr. de sa confrérie à Salonique) et syriens (le cas du culte d'Adonis à Dion n'est pas élucidé) ; puis les textes sur le culte des fleuves, sur les personnifications divines, sur les Kabires (le pseudo-Janus d'Amphipolis et de Thessalonique n'est que la dyade du Kabire et de son fils dont le culte est attesté à Thessalonique) ; enfin les textes sur les héros, Orphée qui avait son temple à Leibèthra de Piérie, Héraklès dit *Arêtos* ou *Arôtos*, peut-être à Édesse, et *Kynadas* [3] à

1) M. B. paraît ignorer les rapprochements faits entre ce texte et tous les disques de bronze doré, emblèmes solaires, portés sur une poutre ou dans un chariot qu'on a recueillis dans l'Europe centrale et nordique à l'âge du bronze. Il ignore également la tentative d'expliquer Apollon *Paean* comme le dieu solaire des Péoniens qu'on doit à Miss Grace Macurdy, *Classical Review*, 1912.

2) J'ai cherché, *R E G*, 1913, p. 371 à montrer que ces douze dieux étaient Zeus, Héra, Athéna, Apollon, Artémis, Aphrodite, Arès, Dionysos, Hermès, Hephaistos, Déméter et Héraklès ; mais ce ne serait là qu'une combinaison ne remontant pas au-delà de l'époque de Philippe ; M. B. aurait dû distinguer les textes qui s'adressent aux *théoi apotropaioi* comme ceux qui s'adressent aux *théoi katachthonioi* et aux *théoi* tout court de ceux qui invoquent vraiment les *dodéka théoi* ; ceux-ci peuvent remonter à une conception indigène comme O. Weinreich vient de le montrer pour la Lycie : *Lykische Zwölfgötter-Reliefs* (Heidelberg, 1913).

3) Ajoutez *Kynagidas* à Hérakleia Lynkestis, *R. épigr.*, II, p. 111 ; *BCH*, 1913, p. 95.

Phylakè ; Hélène et les Dioscures; Enée à Aineia ; Persée, Rhèsos[1] ; en dernier lieu les personnages héroïsés : le Perse Artachaès à Akanthos, le Spartiate Brasidas à Amphipolis, le roi Amyntas à Pydna. M. B. ajoute encore le Héros cavalier (qui est un culte thrace), Hephestion, Protésilaos et d'autres qui n'ont, en vérité, rien à voir ici n'ayant jamais eu de culte en Macédoine. Il aurait été mieux inspiré en étudiant avec plus de soin les textes qui ont trait au culte en général en Macédoine et particulièrement, au culte des morts (par ex. chez les Krestônéens la femme la plus aimée se tuant sur la tombe de son mari ; les jeux funéraires avec combats singuliers sur la tombe des rois de Macédoine et les duels fictifs avant la bataille), aux fêtes et aux sacrifices. Dans l'appendice, consacré aux mois macédoniens, il aurait fallu rappeler, à propos du mois Péritios, que le chien d'Alexandre s'appelait *Péritas* (Plut., *Alex.* 61) et, à propos d'*Hyperbérétaios*, la légende des Hyperboréens, en raison de Zeus *Hyperbérétas*.

En résumé, dégagés autant que possible des influences voisines de Thessalie, de la Thrace et de l'Épire et détachés du panthéon hellénique, quels sont les dieux qui nous apparaissent comme proprement macédoniens? Des dieux classiques de la Grèce, on n'en trouve que cinq qui se soient implantés de longue date en Macédoine : un Zeus à Dion, peut-être appelé *Stratios* ou *Hetairaios* ou *Hyperbérétas;* une Athêna *Alkidémos* à Pella ; une Artémis *Gazôreitis* et *Bloureitis* à Skydra ; une Aphrodite *Zeirên*; un Dionysos *Balên* ou *Sauadios*, *Pseudanôr* ou *Gigôn*. L'absence de Héra et d'Hermès, de Poséidon et de Déméter atteste bien que le panthéon macédonien est originairement distinct de celui de la Grèce. Par contre, des dieux guerriers, *Karanos*, ancien bouc sacré ; *Dyalos*, *Thaulos*, *Daulos* ou *Kandaon* et *Kynadas*, chacal, chien ou loup ; le dieu renard Orpheus-Bassareus; un démon guérisseur Darrôn et, peut-être, un autre démon mystérieux, Totoès; des génies agrestes, les uns mâles tels que les *Sauadoi* et *Satrai* (auxquels j'ai montré ailleurs qu'il fallait peut-être ajouter Marsyas et Thyrsos), les autres féminins, tels que *Mimallones* et *Klôdônes*, *Thourides* et *Mousai*, voilà des divinités proprement macédoniennes, inconnues de la Grèce classique et qui ont longtemps résisté à l'invasion assimilatrice des

1) M. B. ne connaît ni mes recherches sur le culte de Persée en Macédoine ni celles de Perdrizet sur celui de Rhèsos dans le Pangée ; il a oublié le culte de Jason à Abdère où Parménion lui aurait élevé un temple (Strabo, XI, 14, 12). — Il ne fait pas la moindre allusion aux explications du mythe d'Orphée déchiré par les Bassarides qu'ont données S. Reinach, Jane Harrison et Farnell.

dieux panhelléniques. La plupart de ces noms recouvrent des dieux animaux ou végétaux : en dehors de ceux qu'on a nommés, le lion et le faon, le cheval, le mulet ou l'âne, le lierre, l'orge et le chêne liège semblent avoir été l'objet de cultes très anciens en Macédoine. M. Baege aurait rendu bien autrement service à la science si, au lieu de nous donner un simple répertoire des textes, il avait consacré son effort à dégager de la gangue gréco-romaine cette religion primitive de la Macédoine, encore tout imprégnée de zoo et de phyto-latrie et dont tant de rites curieux et de noms divins caractéristiques nous sont parvenus.

A. Reinach.

---

Gilbert Murray. — **Four Stages of Greek religion.** New-York, Columbia University Press, 1912.

Dans ce livre, où sont condensées plusieurs leçons faites en 1912 à l'Université Columbia, M. G. Murray, professeur de grec à l'Université d'Oxford, n'a pas eu l'ambition de tracer un tableau complet et précis de la religion grecque. Il en a étudié quatre phases, *four stages*, qu'il a intitulés : *Saturnia regna*, — La conquête des Olympiens, — Le manque de nerfs (*the failure of nerve*), — La dernière résistance —. Chacune de ces phases forme le sujet d'un des chapitres du volume. Le premier chapitre est consacré à l'époque préhomérique. Dans le second, l'auteur traite de la période proprement classique, depuis Homère jusqu'à Alexandre environ. Le troisième est occupé par la période hellénistique ou alexandrine et la période romaine. Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, il est question de la tentative faite par Julien pour rendre force et éclat au paganisme. En appendice, M. G. Murray a donné une traduction anglaise du traité de Salluste, un contemporain de Julien, περὶ Θεῶν καὶ Κόσμου.

Il ne semble pas que M. G. Murray ait bien compris, dans toute sa complexité historique, le sens du mot *religion*. Professeur de langue et littérature grecques, il puise à peu près uniquement aux sources littéraires ; c'est aux écrivains seuls qu'il demande des renseignements, qu'il emprunte les faits et les idées. Cette méthode est surtout frappante dans les chapitres III et IV. M. G. Murray tente de caractériser la religion grecque à l'époque hellénistique et sous l'empire romain, à l'aide des théories stoïciennes, épicuriennes, gnostiques, à l'aide aussi du *Corpus hermeticum*, des ouvrages de Proclus et d'autres philosophes.

Le chapitre IV consiste surtout dans le commentaire du traité de Salluste *Sur les dieux et le monde*. Or, il est aujourd'hui impossible à qui veut étudier une religion antique, quelle qu'elle soit, d'avoir recours aux seules sources littéraires. Car, sauf de rares exceptions, ces sources ne fournissent aucune donnée précise sur le culte lui-même, élément essentiel, fondamental de toute religion. On s'expose à ne traiter qu'une partie du sujet, en négligeant les documents archéologiques, épigraphiques et numismatiques. Ou bien, si de propos délibéré on exclut de son enquête tout ce qui concerne le culte, on n'a plus le droit d'annoncer qu'on étudie une religion ; on se contente de définir certaines théories philosophiques, théories individuelles ou théories d'écoles, sur la religion, sur la cosmogonie, sur la vraie nature des dieux, sur les destinées du monde et de l'homme. Mais on n'atteint la vie religieuse des peuples ni dans son développement historique, ni dans sa signification psychologique. C'est pour avoir méconnu ces conditions inéluctables de la véritable histoire des religions que M. G. Murray a commis diverses erreurs assez graves. A ses yeux par exemple, la victoire des Olympiens, c'est-à-dire l'institution du polythéisme grec tel qu'il nous est connu à l'époque classique, avait pour but la victoire de l'hellénisme sur la barbarie, de l'homme sur la bête : *it is Hellas against the brute world* (p. 80). En vérité, M. G. Murray ignore-t-il à ce point l'existence de la civilisation mycénienne, crétoise, égéenne ? Étaient-ce des barbares, des bêtes, les fondateurs de Cnossos, les constructeurs des palais et des tombeaux mycéniens ? Était-ce un *brute world* que ce monde égéen, dont les vestiges, à peine révélés aujourd'hui, témoignent d'une telle originalité, d'une vie si intense, d'une religion si intéressante ? Ajoutons que comme références, pour ses affirmations si inattendues, M. G. Murray donne simplement quelques vers de l'Iphigénie en Tauride d'Euripide, et le chapitre 21 de la vie de Pélopidas par Plutarque.

Erreur également, erreur historique très grave, que cette affirmation : « La véritable religion du v<sup></sup>e siècle était le culte de la cité elle-même » (*The real religion of the fifth century was a devotion to the city itself*). Non, ce n'était là qu'une des formes, une des expressions de la vie religieuse des Grecs. Sans doute, le culte d'Athena à Athènes, celui d'Hera à Argos, d'autres encore présentaient ce caractère. Mais il n'y avait rien de poliade, de municipal dans les grands cultes d'Éleusis, de Delphes, de Délos, d'Olympie. Et, d'autre part, les innombrables cultes ruraux, toujours vivaces malgré l'éclat de la vie urbaine, représentent

une autre face de la religion grecque. Ici encore la cause de l'erreur commise par M. G. Murray est évidente ; cette erreur provient d'une documentation purement littéraire ; l'auteur ne cite qu'Eschyle, Sophocle, Euripide, Platon et l'oraison funèbre des soldats morts pour la patrie prononcée par Périclès.

Il est encore parfaitement inexact de prétendre qu'à l'époque hellénistique et romaine Saturne ait été considéré spécialement comme une divinité hostile et malfaisante : « Saturne, écrit M. G. Murray, la première des planètes, devient le dieu le plus méchant » (p. 127). Il est possible qu'il en soit ainsi chez les Gnostiques, chez les astrologues, chez quelques théologiens plus ou moins subtils. Mais dans la religion au sens réel et historique du mot, cette conception n'a jamais existé. Le culte de Saturne dans l'Afrique romaine, où le dieu porte l'épithète *Frugifer*, le démontre péremptoirement.

Il y a donc un vaste domaine, partie intégrante de l'histoire de la religion grecque, que M. G. Murray n'a pas exploré. On peut même dire qu'il n'a pas voulu l'explorer, qu'il en ignore la valeur et l'importance. N'a-t-il pas écrit, à propos des luttes entre le christianisme et le paganisme : « *To compare this Paganism in detail with its great rival would be, even if I possessed the necessary learning, a laborious and unsatisfactory task* » ? *Laborious*, certes ; *unsatisfactory*, non. C'est seulement au prix de ce travail ardu que l'on peut vraiment connaître le paganisme antique. Cette méthode de M. G. Murray n'apparaît pas avec moins de clarté dans la note bibliographique, qu'il a placée à la fin de son chapitre III. Les documents de première main, qu'il recommande aux étudiants désireux d'étudier l'histoire de la religion grecque à l'époque hellénistique, sont exclusivement des ouvrages de philosophie. Aucun recueil épigraphique, aucun ouvrage d'archéologie n'y est mentionné. M. G. Murray tient vraiment trop peu de compte du culte, de la vie religieuse elle-même, des traces innombrables qu'en a gardées le sol de la Grèce, de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Égypte. Ce qui est plus grave encore, c'est qu'il a l'illusion d'avoir atteint la religion populaire. Au début du chapitre IV, on lit cette phrase : « In the last essay we have followed *Greek popular religion* to the very threshold of Christianity... » *Greek popular religion*, quand le chapitre III n'est qu'un commentaire de théories philosophiques et gnostiques ! *Greek popular religion*, quand aucun sanctuaire n'est mentionné, quand aucun rite n'est décrit, quand aucun culte n'est étudié ! Il est évident que M. G. Murray n'entend pas le mot

*religion* dans le même sens que la très grande majorité des historiens.

Aussi bien l'histoire elle-même ne semble pas connue par M. G. Murray avec une précision et une exactitude toujours suffisantes. Ainsi, affirmer que la Cité a déchu lors de l'hégémonie macédonienne (*the Polis too fell with the rise of Macedon*), c'est formuler un véritable contre-sens historique. En Grèce, certaines villes furent moins puissantes et moins prospères qu'autrefois; mais l'admirable développement de la vie municipale en Asie Mineure, la fondation et les progrès des cités qui portaient les noms d'Alexandrie, d'Antioche, de Laodicée, de Séleucie, d'Apamée, etc., etc., constituent un des événements les plus importants de l'histoire de l'Orient classique. Bien loin d'affaiblir la vie municipale, la victoire des Macédoniens lui a donné au contraire, sinon en Grèce même, du moins dans tout l'Orient hellénisé, un incomparable élan.

Nous avons cru devoir insister sur les défauts et les lacunes du livre de M. G. Murray, parce qu'il se pose à propos de cet ouvrage une question de méthode capitale. L'histoire des religions n'est pas l'histoire des théories sur la religion. Les poètes, les historiens, les philosophes antiques peuvent nous fournir sur la religion de leur pays et de leur temps des données intéressantes; mais il est, dans toute religion, un élément dont la connaissance est indispensable, c'est le culte. Or, les cultes antiques, ce sont principalement les documents archéologiques, épigraphiques et numismatiques qui nous permettent de les étudier, d'en préciser le caractère, d'en déterminer l'évolution et les destinées. Intituler « *Quatre phases de la religion grecque* » une œuvre, dans laquelle il n'est pour ainsi dire pas question des cultes grecs, c'est établir une contradiction flagrante entre le fond du livre et l'étiquette sous laquelle on le présente. Dans ses quatre essais, M. G. Murray a seulement traité quelques sujets qui nous paraissent relever beaucoup moins de l'histoire de la religion que de l'histoire de la littérature et de la philosophie grecques.

J. Toutain.

---

René Cirilli. — **Les prêtres danseurs de Rome**. *Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens.* In-8, de XII-186 p. — Paris, Paul Geuthner, 1913. Prix : 7,50.

Le travail de M. C. est un recueil diligent des maigres données que l'on peut recueillir sur les collèges de Saliens. Les inscriptions soigneu-

sement dépouillées ont permis de préciser certaines particularités de l'organisation des confréries tant romaines que municipales à l'époque impériale et de localiser quelques édifices en rapport avec leur culte (sur les *mansiones*, p. 77). Pour les attributs et les fonctions des Saliens elles n'ajoutent à peu près rien à ce qui était connu par les textes. La connaissance de ces attributs est d'une grande importance pour l'élucidation de la question d'origine. W. Helbig a, dès 1905, attiré l'attention sur l'identité des *Anciles* et du bouclier mycénien en forme de 8. La légende qui fait des boucliers sacrés des météores tombés du ciel invite à rapprocher de leur culte celui des pierres de foudre, forme très fréquente des fétiches municipaux ou *Palladia* dans le monde égéen. M. A. Reinach, dans cette revue même, a rassemblé sur la question un abondant matériel. M. C. voit aussi dans le culte salien la preuve d'influences égéennes préhelléniques dans la région du Latium. L'étude fort intéressante qu'il fait de l'accoutrement cérémoniel des danseurs saliens, rapproché des documents fournis par les fouilles italiennes et égéennes, l'amène à conclure que leur costume liturgique doit s'interpréter comme une survivance religieuse de l'équipement du guerrier méditerranéen de l'époque mycénienne. Il y a là au moins une importante indication de date. C'est peut-être toutefois outrepasser les conclusions qui se tirent légitimement des documents que de conclure, comme faisait déjà Denys d'Halicarnasse en rapprochant les danses des Saliens de celle des Curètes et des Corybantes, à l'importation en Italie d'un culte, d'un rituel et d'un sacerdoce crétois. La pensée de M. C. sur ce point n'échappe peut-être pas à quelque flottement (cf. p. 26 et p. 143). Après avoir paru écarter l'hypothèse d'une assimilation des Saliens aux Curètes, il incline à admettre que leur culte reproduirait les pratiques magiques de corporations de forgerons émigrées en Italie au moment de la diffusion de la civilisation du bronze. En accordant, comme le veut l'auteur, que le culte des *Palladia* est une coutume exotique importée au Latium, il faudra admettre que la divinité de la foudre a été tout de suite assimilée à Mars ou aux autres dieux tribaux italiotes au culte desquels nous voyons la corporation des Saliens si intimement associée. La fonction religieuse des Saliens est complexe et, en fait, ils paraissent associés à toutes les cérémonies du calendrier primitif, mais sans avoir été appelés à jouer de rôle dans les féeries d'introduction plus récente. Que la grande activité de la confrérie se déploie en mars au moment où la cité se prépare, en se purifiant, au

renouvellement de l'année, qu'ils accompagnent la procession des Argées, qu'ils frappent de leurs baguettes des peaux tendues et chassent le *Mamurius* le 14 mars selon Lydus — ou le 24 mars au regifugium, selon la conjecture de M. C., — qu'ils participent aux Quinquatries ou à l'Armilustrium, on notera avec l'auteur que l'intervention des Saliens est requise moins quand il s'agit de propitier des divinités bienveillantes que pour écarter des influences malfaisantes. Le rite est toujours une lustratio. Ce rôle de protecteur, comme l'indique M. C., n'est pas sans rapport étroit avec l'accoutrement tout militaire des danseurs en même temps qu'avec les vertus universellement reconnues au bruit de l'airain que les Saliens font retentir. M. C. est parfaitement fondé à noter combien cette importance donnée aux lustrations est caractéristique de la religion romaine. Même si le culte est d'importation étrangère, « la procédure sacrée semble tenir étroitement au fonds religieux italiote » (p. 148).

H. Jeanmaire.

---

H. R. Mackintosh. — **The Doctrine of the Person of Jesus Christ.** — Edinburgh, T. et T. Clark, 1912. 1 vol. in-8 de l'*International Theological Library*, xiv-540 p. Prix : 10 sh. 6 d.

M. H. R. Mackintosh, professeur de théologie au *New College* d'Edimbourg donne à l'*International Critical Library* un volume sur « La doctrine de la personne de Jésus-Christ ». On sait quelle est la valeur de cette collection de manuels publiée par les éditeurs T. et T. Clark d'Edimbourg. Nous avons eu l'occasion de signaler aux lecteurs de la *Revue* les rares mérites d'un des volumes de cette série, l'*Introduction to the Literature of the New Testament* de M. James Moffatt[1]. Bien que n'ayant pas l'exceptionnelle valeur du livre de M. Moffatt, l'œuvre de M. Mackintosh n'est pas indigne de figurer à côté de lui.

Les préoccupations de M. M. sont d'ordre systématique, c'est un chapitre de dogmatique qu'il a voulu écrire. La plus grande partie de son œuvre (le livre III, pp. 285-526) est consacrée à la reconstruction d'un système christologique. Nous n'avons pas à parler ici de toute cette partie de son travail. Mais M. M. a jugé, non sans raison, qu'il

1) Voir *Revue*, t. LXIV, p. 375 s.

n'était pas possible de donner un exposé systématique de la christologie sans avoir, au préalable, résumé l'histoire de la christologie. Il a donc consacré la première moitié de son volume à la christologie du Nouveau Testament (livre I, pp. 1-121) et à l'histoire de la doctrine christologique (livre II, pp. 122-284).

L'analyse des données christologiques du Nouveau Testament est divisée en six chapitres (Synoptiques, foi chrétienne primitive, Paul, Épître aux Hébreux, Apocalypse, Théologie johannique). M. M. est bien au courant des études récentes sur le Nouveau Testament. Il paraît aussi familier avec la littérature allemande et la littérature française de son sujet qu'avec la littérature anglaise. Les jugements sont en général modérés. On a bien parfois l'impression que son attachement pour les solutions traditionnelles est un peu trop grand, par exemple, quand il déclare admissible, en l'état actuel de la critique, la thèse de la composition du quatrième évangile par l'apôtre Jean, toutefois comme il ne pose pas ces opinions *a priori*, mais s'efforce de les justifier par une argumentation historique, on ne saurait lui faire un grief de sa tendance conservatrice.

La nature même du travail de M. Mackintosh a, pour son exposé historique, une conséquence qu'on ne peut pas regarder comme absolument heureuse, c'est qu'inconsciemment son attention est attirée surtout par ce qui, dans la christologie du Nouveau Testament, lui paraît susceptible de servir à l'élaboration de la christologie moderne. Il en résulte qu'on a parfois l'impression que ce que M. M. paraît considérer comme le plus important dans les christologies qu'il analyse, est autre chose que ce que considéraient comme essentiel ceux qui ont conçu ces christologies.

Le plan adopté par M. M. pour son exposé appelle quelques réserves. Dans le premier chapitre (la christologie des synoptiques) sont confondues et perpétuellement mélangées deux choses qu'il y aurait eu le plus grand intérêt à séparer nettement l'une de l'autre : la pensée des évangélistes et la conscience messianique de Jésus lui-même. Il est vrai qu'il est fort difficile de faire une distinction exacte des deux choses. Mais la difficulté du problème ne dispensait pas M. M. d'en aborder l'examen. Il semble même qu'au point de vue particulier auquel M. M. se place dans son travail, l'étude de la conscience messianique de Jésus, et pas seulement de la manière dont les synoptiques l'ont conçue, présentait une importance capitale.

Une seconde observation porte sur l'utilisation de la première épître

de Pierre comme document du christianisme populaire dans la primitive église de Jérusalem. L'influence certaine du paulinisme sur la pensée de cette épître est, nous semble-t-il, une objection décisive contre le plan adopté.

Enfin, s'il était parfaitement légitime, — on peut, en un certain sens, dire : s'il était indispensable — de traiter de la christologie de l'Apocalypse et de celle du quatrième évangile dans deux chapitres différents, il aurait, nous semble-t-il, fallu examiner de plus près, et plus en détail que ne le fait M. M., la relation qu'il y a entre ces deux formes de la pensée.

De l'exposé même nous dirons peu de chose ; notons seulement la défiance — un peu excessive à notre avis — dont l'auteur fait preuve à l'égard des explications fournies par la méthode comparative. Il est parfaitement juste de dire que la théologie de l'apôtre Paul est sortie de son expérience du chemin de Damas, mais nous ne voyons pas pourquoi cette thèse ne se concilierait pas avec la conception d'après laquelle la christologie paulinienne existait, au moins dans ses grandes lignes, bien avant la conversion de l'apôtre. La conversion n'a fait qu'établir ce jugement synthétique « Jésus est le Messie », et tout naturellement ce jugement a nécessité une certaine adaptation de la christologie paulinienne, notamment la distinction d'une première et d'une seconde venue du Messie.

A propos de la christologie johannique, M. M. pense faire à la théorie de l'influence philonienne une objection très grave en observant qu'en un certain sens la christologie johannique s'est constituée en opposition contre la théorie philonienne. Cette remarque, qui est parfaitement juste, n'empêche pas que c'est le philonisme qui ait fourni les matériaux mis en œuvre et le cadre de la pensée.

A part les réserves que nous avons formulées, l'exposé de M. M. nous a paru fort intéressant. Les remarques fines et judicieuses y abondent et on le lira certainement avec profit, même si on ne croit pas devoir y souscrire sur tous les points.

Le second livre qui contient en 162 pages l'histoire de la christologie depuis les pères apostoliques jusqu'à la *religionsgeschichtliche Schule* ne donne guère plus qu'une orientation générale. Cette seconde partie du livre a plus nettement encore que la première le caractère d'une introduction à la troisième.

A la fin du volume M. M. a ajouté une note sur la naissance virginale de Jésus. C'est à un point de vue dogmatique qu'il se place et, à ce point

de vue, il ne juge pas décisives les objections faites à la naissance surnaturelle au point de vue de l'histoire.

Maurice Goguel.

---

Bahaou'llah. — **L'épître au fils du Loup**, traduction française par Hippolyte Dreyfus. 1 vol. in-12, xvii-185 pp. — Paris, Champion, 1913.

Le fils du Loup, c'est le chéïkh Mohammed Taqî, surnommé Agha Nadjafi, *mojdtéhid* de la ville d'Ispahan (le *mojdtéhid*, chez les chi'ites, joue le rôle du *mufti* chez les sunnites). Son avidité l'avait rendu aussi impopulaire chez les Musulmans que chez les Béhâïs : mais pourquoi ce surnom de « fils du Loup » ? C'est que son père, le chéïkh Bâqir, qui remplissait les mêmes fonctions, avait fait mettre à mort de la façon la plus atroce, vers 1880, deux riches Séyyids convertis à la nouvelle religion ; le tombeau de ces martyrs, au sud du Zendé-Roûd, au pied du Takht-i Foûlâd, est devenu un lieu de pèlerinage pour les Béhâïs, qui se sont vengés en appelant *dhîb* (Loup) leur persécuteur. Son avare fils, moins méchant que lui, s'occupait plutôt d'arrondir sa fortune : c'est à lui que Béhâ-oullah, alors interné à Saint-Jean d'Acre, et peu de temps avant sa mort (29 mai 1892), adressa, pour lui faire connaître la nouvelle doctrine, la « lettre ouverte » dont M. Dreyfus a entrepris de nous faire connaître la teneur.

Supposant que ses écrits antérieurs étaient restés profondément ignorés d'Agha Nadjafi, ce qui est à peu près sûr, Béhâ cite de longs passages de ses propres élucubrations : il les extrait surtout de la lettre au Chah de Perse qui a été insérée dans le *Maqâlè-i chakhç-i séyyâh*, des *Paroles cachées* et du *Livre de la Certitude* dont nous devons de bonnes traductions à M. H. Dreyfus, des *Splendeurs* (*Echrâqât*) et autres ouvrages du même genre qui ont été étudiés dans les *Préceptes du Bahâïsme* du même auteur, de la *Soûra-i Haïkal* qui renferme entre autres les lettres à l'Empereur de Russie et à la reine Victoria, et enfin du *Kitâb el-Aqdas* qui, pour lui et ses adeptes, contient des révélations analogues à celles qui furent communiquées à Mahomet et au Bâb ; à côté de ces hors-d'œuvres la pensée de Béhâ se dessine nettement dans un certain nombre de passages. Comme beaucoup de réformateurs et d'utopistes, Béhâ prêche la paix universelle, paix entre les hommes et entre les peuples ; il suggère des remèdes à ce mal ; il propose la for-

mation d'un grand parlement » où seraient présents les rois et les ministres » ; il va sans dire que les présidents de République, ou des délégués spéciaux pour les Etats qui n'ont pas de présidents, seraient admis à y assister au même titre que les rois ; sinon le parlement serait incomplet et risquerait de faire beaucoup de mal, en statuant sur les intérêts qui n'y seraient pas représentés. Béhâ, dans sa naïveté, croyait qu'il suffit de réunir les hommes en conseil pour qu'ils tombent d'accord ; c'est généralement le contraire de ce qui se produit en Europe, et même en Perse, depuis qu'y règne le système constitutionnel que le réformateur n'avait pas prévu.

Béhâ, au moment de la tentative d'assassinat commise sur Nâçir-ed-din Châh qui devint le prétexte de la grande persécution des Bâbis, avait été arrêté et enfermé dans la prison de l'Ambâr à Téhéran ; son innocence fut plus tard établie, et il fut mis en liberté ; mais il eut beaucoup à souffrir, dans le lieu infect où on l'avait renfermé, de la promiscuité des voleurs et des assassins. Son exaltation le soutint : il pensait à la cause du Bâbisme dont il était, comme on sait, l'un des plus énergiques promoteurs : c'est elle qui l'amena, neuf ans après la mort du Bâb, à se déclarer le personnage annoncé par le Bâb sous l'appellation énigmatique de « celui que Dieu manifestera » ; cette manifestation eut lieu à Andrinople, où il était alors interné, en 1280 (1863-64).

La principale différence qui existe entre le bâbisme et le béhâïsme, c'est que le premier est une réforme de l'islamisme proposée pour la Perse et pour remédier à l'épouvantable état de choses où l'avait réduite, d'une part l'absolutisme du pouvoir régnant et de l'autre le polythéisme de la religion officielle chi'ite : tandis que le second est un mouvement universaliste qui, dans la pensée de son auteur et de ses successeurs, est destiné à remplacer toutes les religions du monde et à amener, comme nous venons de le voir, la paix universelle. Pour aider à obtenir ce résultat, Béhâ avait également songé à une langue universelle ; mais n'étant pas l'homme des réalisations, il s'était contenté de s'en ouvrir à Kémal pacha au cours d'un séjour à Constantinople ; il n'apportait pas un projet ni même un avant-projet, mais tout simplement une idée, comptant sur la réunion d'un conseil de fonctionnaires pour trouver le remède approprié à la diversité des langues qui empêche les hommes de se comprendre. Kémal-pacha l'accueillit poliment, le félicita de son excellente idée, et ne lui en reparla plus jamais.

Béhâ connaissait bien l'Ancien et le Nouveau Testament, dont il cite un certain nombre de passages ; il lui était facile d'en prendre connais-

sance, car il en existe diverses traductions arabes et même persanes qui circulent en Orient. Les Persans sont curieux de lire dans le texte les livres qui sont formellement donnés par le Qorân comme *livres révélés*. Il y a aussi, dans son ouvrage, une note personnelle qui pourra être de la plus grande utilité pour les historiens de ce mouvement : c'est quand il parle de ses dissentiments avec son demi-frère Mirzâ Yaḥya Çobh-i-Ezèl, ainsi qu'avec sa sœur, qui prit le parti de ce dernier, ce qui amena le schisme entre les Béhâïs et les Ézèlis ; les premiers triomphent, et leur doctrine se répand en divers lieux de la surface terrestre ; les seconds, encore affligés par la mort de leur prophète, décédé à Chypre dans le courant de 1912, gardent le culte du souvenir.

Cl. Huart.

---

James H. Leuba. — **La Psychologie des phénomènes religieux** (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), un volume in-8e de 414 pages. — Paris, Alcan, 1914.

M. Leuba a condensé en un volume toute une série d'études parues depuis 1896 (et dont il donne p. 431 les titres et les dates). Il n'est pas inutile de s'y reporter, par exemple à l'article *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* (Revue philosophique, 1902), si l'on veut comprendre plus à fond la thèse de l'auteur.

Dès le début, M. L. pose cette distinction des trois types de conduite (pourquoi ajouter : « rationnelle » ? ?) à laquelle il se réfère tout le long de l'ouvrage — et à bon droit, puisqu'il s'agit non du point de vue *historique* (les choses sont souvent, dans la pratique, mélangées et confuses, M. L. le reconnaît), mais *psychologique* : la conduite mécanique avec relation quantitative entre la cause et l'effet (type *Science*) ; la conduite coercitive, dénuée de cette relation (type *Magie*) ; la conduite anthropopathique (type *Religion*). Au point de vue psychologique, ces distinctions sont, en effet, nettes et suffisantes.

Quant à la *religion*, sa fin est « de maintenir et de perfectionner la vie » (p. 17) ; de procurer « la conservation et l'accroissement du moi » ; elle n'est qu'une des manifestations du « vouloir-vivre » (p. 18), un moyen de satisfaire nos tendances les plus profondes, les plus essentielles ; par exemple, de nous « débarrasser des tracas et des embarras de ce monde, d'échapper à un redoutable sentiment de solitude, de pénétrer dans une sphère de pensées et de sentiments qui consolent et

élèvent, d'oublier et de dominer le mal » (p. 7). Plus habituellement, il s'agit de tendances d'ordre moins élevé : obtenir la pluie, le beau temps, le pain quotidien, la guérison, etc. En somme, il n'est pas, d'après l'auteur, de besoin religieux spécifique, de sentiment religieux spécifique ; la religion n'est qu'une *méthode* (p. 7) spéciale pour satisfaire les désirs et les aspirations habituels de la nature humaine.

On a tort (la citation de la p. 7 le prouve) d'appeler cette théorie un « grossier utilitarisme », mais c'est à coup sûr, un utilitarisme ; on y reconnaît le *pragmatisme* américain, ici pragmatisme « *biologique* ».

Il trouve sa formule et en même temps la réfutation de ce qu'il a d'exagéré, d'incomplet, dans cette affirmation : « *En religion, on sert Dieu et l'on s'en sert* » (p. 33). Si *servir Dieu* n'a pas seulement un sens rituel, mais moral, si le service de Dieu tel que le comprend un chrétien éclairé, par exemple, renferme des éléments désintéressés, voilà, du coup, le point de vue pragmatiste (*se servir de Dieu*) dépassé. C'est l'éternelle discussion à propos de l'amour, de l'art, de la morale, etc., où il y a synthèse d'éléments intéressés et désintéressés. Ceux-ci n'apparaissent qu'après ceux-là (« *non prius quod spiritale est, sed quod animale* ». I Cor. XV, 46), mais ce n'est pas l'élément inférieur qui suffit à expliquer le supérieur. C'est pourquoi il me semble nécessaire d'établir, au point de vue psychologique, cette distinction entre les formes *réalistes* et les formes *idéalistes* de religions, que l'auteur a rappelée (sans paraître l'admettre) p. 73.

Or, si personne n'a mieux montré que M. L. ce qu'il y a de vrai dans la solution pragmatiste, personne n'en a mieux fait ressortir les insuffisances, et cela à deux endroits du livre : 1° dans la Préface, où l'auteur développe cette idée que « les explications de la religion que peuvent fournir le psychologue et le sociologue laissent naturellement sans réponse *la question de l'origine ultime* » (p. II) ; 2° dans la *Quatrième partie* où après avoir montré « que la moralité est indépendante des croyances transcendantes », il conclut : Mais « pourquoi le monde est-il constitué de façon à produire les faits d'expérience morale ? Quelle nature, quels attributs devons-nous assigner à la force ou aux forces qui se manifestent dans l'humanité (p. 383) ? »

La première partie est donc consacrée à « La nature de la religion ». La seconde à la différence entre la magie et la religion et à leurs origines ; à l'origine aussi de l'idée des forces impersonnelles (dynamisme préanimiste) et des forces personnelles, des Dieux et de Dieu ; à l'origine des pratiques magiques et religieuses.

Il n'y a pas là de théories bien nouvelles, mais un excellent résumé de l'état de la question. L'auteur procède par chapitres courts, où tout s'enchaîne et se succède avec une netteté, une méthode qu'assez rarement présentent les ouvrages originairement écrits en langue anglaise. Rien toutefois sur ce qu'ont pu produire au point de vue magique et religieux les totems et les tabous (théories de S. Reinach dans « Orpheus »); ni sur les très diverses sortes de « sacrifices », de « prières », etc. Les systèmes de MM. Durkheim, Hubert et Mauss, ont été spécialement examinés et critiqués dans la première partie, à propos des diverses définitions de la religion (Cf. aussi *Appendice II*, p. 421).

M. L., je le rappelle, n'admet pas de sentiment *sui generis* religieux. C'est bien évident pour les formes réalistes. L'auteur serait plus embarrassé s'il s'agissait des formes idéalistes, et tout d'abord du sentiment même de l'idéal, du parfait. L'homme « croit à un être parfait, dit-il, p. 42, parce qu'il souhaite lui-même d'être parfait ». N'y a-t-il pas là un sentiment *sui generis*? Même remarque par rapport à son analyse du sentiment de l'*adoration* qui ne tient compte que des éléments intéressés. C'est tout à fait insuffisant.

La troisième partie traite des rapports de la religion avec la moralité, la mythologie, la métaphysique, la psychologie. Particulièrement intéressante la critique de William James et des diverses théories de *l'expérience interne*. Cette critique est très forte contre ceux qui prétendent avoir conscience d'un Dieu personnel, mais elle tombe d'elle-même s'il s'agit seulement d'une forme *plus profonde* de conscience *de notre propre être*. M. L. admet, d'ailleurs, que cette expérience permet de croire « à un ordre moral, à un univers spirituel..., à l'existence d'un principe moral appartenant à l'essence de l'univers » (p. 315), à l'essence de nos consciences humaines.

Il l'admet si bien que c'est tout le fond de la quatrième partie consacrée aux formes les plus récentes de la religion, et à l'avenir de la religion. On est surpris d'y trouver le bouddhisme à côté des « cultes psychothérapiques » : *Christian Science*, *Mental Science*, *New Thought*; c'est qu'il fut une « première tentative d'établir une religion indépendante de forces surnaturelles et personnelles » (p. 332). Or, ce qui — et à bon droit — préoccupe le plus notre auteur, c'est la diminution croissante de la croyance à un Dieu personnel (autrement que comme pur symbole) et l'effort qui se produit de toutes parts pour la remplacer par la croyance à une force non pas suprahumaine, supracosmique,

mais constituant le fond même, l'essence du monde et de l'humanité. Il y a là un ensemble de considérations tout à fait dignes d'attention. Je craindrais d'en affaiblir la portée en les résumant. Je me contenterai de faire observer que la plupart des objections formulées par l'auteur contre le panthéisme ne porteraient pas contre un monisme idéaliste où la catégorie du *fieri* remplacerait celle de l'*esse*, comme disait Renan. M. L. fonde de grands espoirs sur les « Sociétés de culture morale », mais il est bien des manières d'éveiller « l'idéalisme présent au cœur de tout homme » (p. 384). Cet idéalisme est, au fond, théoriquement ou pratiquement, le même pour tous, mais si diverses sont les imaginations, si irréductibles les tempéraments, qu'il paraît bien difficile de prévoir les formes, très variées sans doute, que prendra le culte du Divin.

MARCEL HÉBERT.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

N. Turchi. — **Storia delle Religioni.** Milan, Rome, Turin, Flli Bocca, 1912. — Le traité ou Manuel d'histoire des Religions, qu'a récemment publié M. N. Turchi, ne renferme pas un exposé complet de l'histoire religieuse de l'humanité. Il n'y est question ni de la religion d'Israël ni du christianisme. L'auteur, qui est un catholique convaincu et, semble-t-il, militant, paraît avoir voulu soustraire aux règles de la méthode et de la critique historique d'une part la religion qu'exalte la Bible, d'autre part la religion du Christ, « *per la divina eccellenza che loro compete a causa della Rivelazione.* »

Après une Introduction, dans laquelle M. Turchi rappelle les définitions de la religion données par divers savants et historiens, comme Albert Réville, G. Schmidt, Tiele, S. Reinach, etc., ainsi que les diverses théories édifiées pour en expliquer les origines, les divers groupes de religions sont étudiés dans l'ordre suivant : *Religion des peuples non civilisés* ; — *Religion de l'époque préhistorique* ; — *Les religions de l'Extrême-Orient* ; — *Religion égyptienne* ; — *Religion assyro-babylonienne* ; — *Religions de la Syrie* ; — *l'Islamisme* ; — *Religions de l'Inde* ; — *Religion de la Perse* ; — *Religion grecque* ; — *Religion des Romains* ; — *Religions des Celtes, des Germains et des Slaves.*

Chacun de ces chapitres est ordonné suivant un plan à peu près uniforme et fort rationnel. M. Turchi expose d'abord sobrement l'ethnographie du pays étudié. Il énumère ensuite les sources auxquelles doit puiser l'historien de la religion, et il définit avec une précision suffisante le caractère, l'importance respective, la valeur documentaire de ces sources. La partie essentielle de chaque chapitre consiste dans l'étude des divinités, de la mythologie au sens le plus large du mot, du culte, des idées et des rites qui se rapportent aux destinées de l'homme après la mort. L'exposition de M. Turchi est en général fort claire, tout à fait objective et les éléments en paraissent empruntés aux meilleurs travaux des spécialistes. Ce manuel d'histoire des Religions n'est pas inspiré, comme l'*Orpheus* de M. S. Reinach, par le désir de justifier une théorie générale sur l'origine et la nature des religions. Son but, comme il est indiqué dans l'Introduction, est d'offrir aux lecteurs le résultat actuel des études faites par les savants compétents sur les diverses parties de cette ample matière. C'est un instrument de travail, bien organisé, d'un maniement commode, dont la valeur se trouve encore augmentée par les bibliographies copieuses et méthodiques qui font suite à chacun des chapitres du livre. Il est appelé à rendre de grands services, non seulement à tous ceux qui, sans être des spé-

cialistes, veulent se tenir au courant des résultats acquis en matière d'histoire des religions, mais aussi aux historiens eux-mêmes et aux érudits qui trouveront dans ce livre, avec un exposé suffisamment clair des faits les plus importants, de précieux renseignements bibliographiques.

Il est bien évident qu'un ouvrage de cette nature ne saurait viser à l'originalité. Ce qu'on peut lui demander, c'est de donner une idée suffisamment exacte des religions envisagées ; d'exposer avec clarté et sobriété les résultats acquis en les distinguant avec soin des hypothèses formulées ; enfin de guider, par l'indication des problèmes encore non résolus et des sources les plus importantes, les érudits et les étudiants dans la voie des recherches scientifiques. Le Manuel de M. Turchi réalise ces conditions.

J. Toutain.

J. N. Farquhar, M. A. — **The crown of Hinduism.** Humphrey Milford, Oxford University Press, 1913. Grand 8° de 469 p. ; 7 s. 6 d. — Un ouvrage d'apologétique ne peut être ni blâmé, ni approuvé en une revue qui adopte délibérément une attitude historique et critique. L'auteur du présent livre est dans son droit en proclamant la supériorité de sa propre religion sur celle du pays qu'il étudie ; et si sa description des mœurs et des idées de l'Inde est correcte, — elle l'est le plus souvent, — nous ne saurions nous permettre aucun jugement sur le fond de la thèse. Nous avons toutefois le devoir de signaler le caractère non historique de l'entreprise. M. F. montre dans son Introduction qu'il a pleine conscience des objections que peut soulever l'idée théorique de convertir un peuple à une foi qui lui est étrangère ; il en fait bon marché cependant avec l'assurance candide d'un croyant. Il estime que des germes dissolvants ont intérieurement miné l'Hindouisme et pour ainsi dire fait place nette aux croyances de l'Occident ; ces dernières, loin de s'introduire en destructrices, suppléeront aux insuffisances de la religion indigène et souvent parachèveront sa tâche d'une façon plus décisive qu'elle n'eût pu le faire : l'idéal chrétien est « le couronnement de l'Hindouisme. » Ce mot d'Hindouisme est pris dans son acception la plus vague, sans nul effort pour le définir avec quelque rigueur ; il représente, semble-t-il, toute la culture indienne, abstraction faite du Bouddhisme : Védisme, Brahmanisme, cultes populaires, religions sectaires ne sont aucunement distingués. La question historique des rapports entre le Christianisme et le monde indien n'est nulle part effleurée. Mais ne commettons pas l'injustice de reprocher à un auteur de n'avoir pas fait ce qu'il ne voulait pas faire. Ce livre est sincère et documenté ; il mérite respect et estime. Les futurs missionnaires y puiseront une certaine connaissance de la civilisation indienne ; les Hindous cultivés y trouveront une initiation aux idées chrétiennes, ou, pour mieux dire, au Nouveau Testament : le but essentiel poursuivi par M. F. sera ainsi bien près d'être atteint.

P. Masson-Oursel.

Richard Perdelwitz. — **Die Mysterienreligion und das Problem des I Petrusbriefes.** Giessen, A. Töpelmann, 1911, in-8° de 108 p. (t. XI, fasc. 3 des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* publiés par R. Wünsch et L. Deubner). — W. Elert, **Die Religiosität des Petrus.** Leipzig, A. Deichert, 1911, in-8°, de 82 p. — Je suis fâché que les circonstances m'aient empêché de signaler plus tôt ces deux très intéressantes publications. La première s'est d'ailleurs acquis une réputation qu'elle mérite ; elle constitue une contribution originale et considérable à la connaissance de la *Prima Petri*. Elle l'examine successivement sous deux aspects : comme un document qui pose un problème littéraire et comme un texte où se reflètent les influences complexes d'un certain milieu religieux. L'auteur s'arrête à la conclusion que l'épître a été artificiellement construite par la combinaison de deux morceaux d'abord séparés : 1, 3-4, 11, d'une part, et 1, 1-2 ; 4, 12-5-14, d'autre part ; je ne pense pas, à vrai dire, que ce soit là un résultat acquis. La seconde partie, surtout, abonde en remarques neuves, suggestives et justes et doit être considérée comme un complément très utile à nos meilleurs commentaires.

Le travail de M. Elert a le tort de se présenter sans table et sans index, fâcheuse négligence, qui, en gênant le lecteur, fait grand tort à l'auteur. Il s'agit, en partant des sources néotestamentaires, diligemment analysées, de dresser une sorte d'inventaire des faits d'ordre psychique qu'ils renferment touchant Pierre. M. E. ne se fait pas illusion sur le caractère tout empirique de son entreprise : construire une étude de psychologie religieuse sur des documents aussi peu sûrs que ceux dont il dispose. On variera donc d'opinion sur les résultats auxquels il aboutit, et, pour ma part, je reste sensiblement plus défiant que lui à l'égard de la précision, de la solidité, de la cohérence et de la suite des pauvres renseignements qui nous restent sur l'apôtre, mais le relevé attentif et l'étude appliquée qu'il fait des textes offrent de l'intérêt, même pour ceux qui n'acceptent pas ses conclusions.

Ch. Guignebert.

E. Guimet. — **Les Portraits d'Antinoé au Musée Guimet.** Un album in-4°, de 40 p., illustré de 34 planches en noir et de 15 planches en couleurs, Paris, Hachette, 1914. — Par la mise au jour de monuments qui, tous ou presque tous, présentent un intérêt artistique ou pittoresque, par leur archaïsme aisément accessible, les résultats des fouilles poursuivies de 1896 à 1907 par M. Albert Gayet à Antinoé ont eu prise sur le grand public. Paris tout entier s'est penché sur les vitrines du Musée Guimet. Les momies de Sérapion et de la problématique Thaïs, le portrait funéraire du jeune homme aux mains croisées, le grave et pur visage de la dame à la croix d'or ont reçu les hommages de la mode. Aujourd'hui que cette collection n'est plus tout entière au Musée de la place d'Iéna, M. Guimet lui rend une unité idéale par ce somptueux album. Au cours d'un historique précis des campagnes de fouilles d'Antinoé, l'auteur

décrit les mobiliers funéraires, les costumes des défunts. Il y est aidé par de nombreuses figures en noir et quelques bonnes reproductions en couleur, qui rendent dans la mesure du possible les tons fondus des soieries sassanides, les harmonies plus brutales des étoffes romaines.

La seconde partie du livre renferme un précieux inventaire des portraits que fournissent les monuments Gayet, masques de plâtre, peintures à la cire sur bois, sur toile tiquée, etc. Cette collection ne présente aucune monotonie : quelques-unes de ces représentations sont d'un réalisme impressionnant : les types ethniques y sont bien différenciés, et, sauf dans quelques monuments secondaires, la banalité industrielle y est rarement perceptible.

Les déterminations religieuses y sont d'ordre plus complexe et le syncrétisme antinoïte reste à étudier. M. Guimet n'avance, dans ce beau volume de vulgarisation, que des hypothèses pleines de tact : les peintres, les modeleurs accumulent les symboles lumineux, les signes d'immortalité; romains, isiaques ou chrétiens « accueillent avec unanimité l'idée de la vie future », mais l'enchevêtrement des rituels doit ici rendre prudent tout essai de discrimination eschatologique.

P. A.

Jean Paulhan. — **Les Hain Teny merinas** Paris, Geuthner, 1913, 457 p. in-8. — L'ouvrage de M. Paulhan nous met à même d'apprécier un genre de littérature qui n'était pour ainsi dire pas connu avant lui. Les *hain-teny* mérinas sont de la poésie populaire et le nom qui semble le mieux indiquer leur nature est *fampanonomana* « questions énigmatiques qui appellent une réponse ». Le hain-teny n'a pas un sens complet : il est lancé comme une sorte de défi et doit être relevé par un autre comme une balle que se renvoient les joueurs, jusqu'au hain-teny final « qui doit posséder des qualités particulières et obéir à des règles précises ». Peut-être y pourrait-on voir une lointaine ressemblance avec les *dailleries* de Lorraine et du Barrois. M. Paulhan a divisé son recueil en huit chapitres : Thèmes de la déclaration d'amour, du consentement, du refus, de l'hésitation et des rivales, de la séparation, de l'abandon, des regrets et des reproches, de l'orgueil, de la raillerie.

Le *hain-teny* qui est une poésie légère a été considéré par les Mérinas chrétiens comme une inspiration du diable : ceci explique comment, jusqu'à ces derniers temps, la littérature, toute entre les mains des missionnaires et de leurs disciples, a presque ignoré ce genre (l'énumération, qui n'est pas longue, de tout ce qui a été publié est donnée p. 3). Il faut donc remercier M. Paulhan d'avoir rassemblé ces documents originaux dans un livre pour lequel une connaissance approfondie de la vie indigène et de la langue malgache était indispensable.

René Basset.

James Mearns, M. A., vicar, of Rusben. — **Early Latin Hymnaries. An Index of Hymns in Hymnaries before 1100, with an Appendix**

**from later Sources.** Cambridge, University Press, 1913, in-8, xx-107 pages. Prix : 5 s. — Ce catalogue d'hymnes a été composé à l'aide des publications de MM. Dreves, Blume, Werner, Stevenson et Ulysse Chevalier. L'auteur y a ajouté une grande contribution personnelle. Un bon système d'abréviations permet de donner en très peu d'espace les indications nécessaires sur les manuscrits qui constituent les sources, leur état, et sur les publications faites en divers recueils.

A. Houtin.

Rev. V.-F. Storr. — **The Development of English Theology in the Nineteenth Century. 1800-1860.** — Londres, Longmans, Green and C°, 1913 ; in-8°, viii-486 pages ; prix : 12 sh. 6. — Histoire de la théologie « anglaise » au xix° siècle. Pour l'auteur, dignitaire de l'Eglise établie, anglais et anglican sont naturellement synonymes. Cette identification lui fait négliger quelque peu les dissidents en Angleterre et les Irlandais. Les Ecossais ne pouvaient être oubliés.

Les doctrines des théologiens étudiés sont exposées avec soin et honnêteté. Deux chapitres consacrés à Strauss et à Schleiermacher expliquent l'influence allemande. Çà et là, par exemple à propos du géologue Lyell, on peut admirer la circonspection qui laisse dans l'ombre certains points délicats ou irritants.

Un second volume, allant de 1860 à 1900, achèvera l'ouvrage.

A. Houtin.

Rev. Alfred Fawkes. — **Studies in Modernism.** Londres, Smith, Elder et C°, 1913 ; in-8, xi-468 pages : 10 sh. 6. — Recueil de 13 articles, très intéressants, publiés, de 1902 à 1912, dans de grandes revues anglaises. En voici les titres : Tyrrell ; Newman ; Loisy ; Léon XIII, Pie X et la France ; Anatole France ; Emile Faguet ; Zola ; l'Evolution et l'Eglise ; Développement ; le Christianisme historique ; l'Age de la Raison ; le Modernisme ; Port-Royal ; l'Eglise Anglicane d'aujourd'hui ; les Idées de Mme Humphry Ward. — On se demandera peut-être ce que MM. France, Faguet et Zola viennent faire dans cette galère : ils sont étudiés sous l'aspect religieux.

Le premier chapitre présente, au point de vue historique et documentaire, une vraie valeur originale. L'auteur fut un ami intime du Père Georges Tyrrell. Il cite quelques mots de lui qui le peignent moins traditionnellement mystique que ne l'ont fait jusqu'à présent ses biographes anglais et français, catholiques et protestants. Voici trois de ces propos : ils pourront avantageusement compléter les biographies en cours : « Le pire d'une Eglise catholique est que tout y est mensonge. » — Au sujet de certains inconvénients, d'ordre pieux, que peut présenter le confessionnal : « Si j'avais des filles et que je les laissasse aller à confesse, — ce qui est douteux, — je les enverrais à un prêtre ivre, pour éviter les bêtises de ce genre. » — Au sujet de la déception que lui causa la Société de Jésus : « Je suis comme un homme qui s'est marié, croyant sa femme vierge, et qui a constaté qu'elle ne l'est pas. »

A. Houtin.

# CHRONIQUE

## NÉCROLOGIE

**Hermann von Soden.** On sait les services éminents rendus à l'établissement du texte critique du Nouveau Testament par la publication entreprise en 1902 par le Professeur H. v. Soden, de Berlin (*Die Schriften des N. T's in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgesch.*, I, 1, 1902 ; I, 2, 1906 : I, 3, 1907 ; II, 1913). M. Hermann von Soden vient de mourir à l'âge de 62 ans après une vie consacrée en proportions à peu près égales à la science exégétique et à la théologie militante. — Né en 1852 à Cincinnati, il fut à partir de 1875 pasteur de l'église évangélique en Wurtemberg, puis en Saxe. — Pasteur à Berlin en 1884, il fut nommé *privatdozent* à l'université de cette ville en 1889, professeur en 1893 et professeur honoraire en 1913. Il s'était tout d'abord fait connaître par ses études sur les épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, parues en 1870 (*Handkommentar*, III, 1), puis sur les épîtres aux Hébreux, 1re de Pierre, de Jacques et de Jude (id., 1870-1879[2]). En dehors de son commentaire et de son œuvre essentielle citée plus haut, M. von Soden avait donné — à s'en tenir à sa seule production scientifique, — un certain nombre de contributions précieuses à l'histoire évangélique. Il avait d'ailleurs groupé les idées directrices et une foule de résultats acquis dans des livres qui furent beaucoup lus et commentés : *Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte* (1892) ; *Palästina und seine Geschichte* (1899-1904) ; *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (1904-1909) ; *Urchristliche Literaturgeschichte*, (1904) etc.

**S. R. Driver.** Les études bibliques ont été de nouveau mises en deuil par la mort de M. Samuel Rolles Driver. Le savant professeur d'hébreu et de littérature canonique à Christchurch d'Oxford s'est éteint le 26 février dernier. Il était né en 1846 et avait fourni une longue et fructueuse carrière d'hébraïsant averti et prudent. Ses publications de textes, munis d'un commentaire, du Deutéronome, de Joel, d'Amos, de Daniel et surtout de la Genèse (Londres, 1904) avaient marqué dans la science. La grammaire hébraïque lui doit un précieux traité sur l'emploi de la conjugaison en hébreu (1872) ; l'histoire biblique, un livre solide sur Isaïe et son temps (1888). Dans son *Introduction to the Literatur of the old Testament* (v. p. XVI) (1871) et surtout dans *The Book of Genesis* (p. LXII), M. Driver avait proposé, au sujet du rôle de la révélation dans la composition des livres du Canon biblique, une théorie transactionnelle que les milieux universitaires anglais avaient accueillie avec une faveur très nette.

P. A.

## PUBLICATIONS DIVERSES

Au cours d'une étude sur *La Panthère dans l'ancienne Egypte* (*Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 353 et suiv.), M. G. Jéquier fournit de nombreuses indications à retenir par les historiens des religions. Le léopard jouit chez les Nègres de l'Afrique équatoriale d'une vénération particulière; c'est l'animal sacré et l'animal royal par excellence. En Egypte, son rôle mythologique est fort restreint; mais la peau de panthère, réservée d'abord aux grands seigneurs de l'Ancien Empire et plus anciennement aux chefs de clan — elle ne fait jamais partie de la garde-robe des rois, — a fini par devenir un vêtement sacerdotal. A ce titre, la pardalide apparaît dès la V$^{e}$ dynastie, mais uniquement chez les prêtres attachés aux cultes funéraires. « Le phénomène de passage d'un ornement purement civil dans la garde-robe des prêtres n'a rien d'extraordinaire en soi et s'explique très naturellement, si l'on songe que les principaux personnages du royaume cumulaient les fonctions civiles et religieuses, et que ceux qui officiaient auprès du roi devaient endosser pour cela leur vêtement de cérémonie, qui pour quelques-uns était précisément la pardalide ».

— Nous ne connaissons que par le résumé qu'en a donné le R. P. Scheil (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1814, p. 533) l'ouvrage que vient de publier l'éminent égyptologue, M. Edouard Naville, sous le titre : *Archaeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew?* Mais cela suffit pour se rendre compte des propositions que contient cette suite au travail de l'auteur : *La découverte de la Loi sous le roi Josias* (1910), dont M. Lods a donné ici même une étude approfondie et décisive. D'après M. Naville, les plus anciens livres bibliques auraient été rédigés en assyro-babylonien (langue et écriture), puis transposés en araméen (langue et écriture); les autres, en leur temps, auraient été rédigés en araméen (langue et écriture). Ce n'est qu'assez tard que les *rabbi* par préoccupation nationaliste substituèrent *l'hébreu* (écriture et idiome) à l'araméen des livres de l'Ancien Testament.

Ainsi les *rabbi* auraient imposé l'hébreu aux textes religieux, alors qu'on ne le parlait plus. On ajoute : écriture et idiome, sans se douter que l'écriture hébraïque des *rabbi* est précisément l'araméen. Pour les besoins de la cause, on prétend que la langue araméenne s'est conservée chez les Juifs jusqu'à l'époque perse inclusivement alors qu'il est certain que l'usage ne date que de l'époque perse.

— M. Félix Perles (*Orientalistische Literaturzeitung*, 1914, 108-110) retrouve, dans l'Ancien Testament et dans le Talmud, le vocable babylonien *eṭimmu* qu'on a lu aussi *ekimmu* et qui désigne l'esprit du mort. C'est un nouvel exemple des contacts entre les deux civilisations. Dans Isaïe, XIX, 3, on traduit

*ha-ittim* par les « enchanteurs » : « Ils consulteront alors idoles et enchanteurs, nécromanciens et magiciens ». Il faut comprendre : « idoles et esprits des morts » ; le mot a été pris pour un pluriel par les massorètes, ce qui atteste qu'il est emprunté. Le mot se rencontrerait encore sous une forme contractée dans *Deutér.*, xxvi, 14 et dans nombre de passages du Talmud.

— MM. Ch. Avezou, J. Berchmans, G. Blum, E. Cavaignac, F. Courby, Ch. Dugas, H. Grégoire, J. Hatzfeld, G. Lefebvre, G. Leroux, F. Mayence, G. Nicole, J. Paris, Ch. Picard, A. Plassart, Fr. Poulsen, G. Poulsen, Ad. Reinach, Sven Risom, P. Roussel, Ezio Schulhof, R. Vallois, W. Vollgraff, ont offert un fort beau volume de Mélanges (Paris, Picard, 1913) à M. Maurice Holleaux, leur ancien directeur, en souvenir de ses années de direction à l'Ecole française d'Athènes (1904-1912). Les sujets traités, bien qu'offrant une grande unité, puisqu'ils visent tous l'Orient grec et plus particulièrement les fouilles de l'Ecole française, donnent un aperçu très varié de l'activité de ses membres. Nous ne signalerons ici que les articles intéressant tout spécialement nos études. M. Courby étudie la disposition de *L'autel de cornes à Délos* et cherche à l'identifier sur le terrain. — M. Henri Grégoire tire des *Addenda* du *Corpus inscriptionum graecarum* (I, n° 2883[d]) et de l'oubli, une inscription de Didymes où, avec la mention des chrétiens, il retrouve le souvenir des événements, notamment la consultation de l'oracle, qui marquèrent les persécutions de Dioclétien. — M. Gabriel Leroux discute certaines hypothèses qui ont été émises touchant *Les églises syriennes à portes latérales*. C'est là un type local. — M. Fernand Mayence étudie des *Fragments de loutrophores attiques à sujet funéraire*. — M. Charles Picard, en publiant une plaque de bronze archaïque figurant *La Potnia taurôn de Colophon*, soulève la question d'origine de la *potnia thérôn* qu'il fait remonter, par delà le monde hittite, jusqu'aux plus anciennes déesses de Mésopotamie et d'Elam. Sans vouloir discuter ici ni infirmer la théorie, fort bien présentée par M. Picard, nous signalerons quelques points faibles de la démonstration. Le plus grave est que *jamais* la déesse des cylindres hittites n'est en relation avec le taureau. L'affirmation contraire de Ward n'est pas à retenir; elle repose sur une erreur manifeste dans laquelle Prinz est également tombé. C'est le dieu qui est constamment en relation avec le taureau, non la déesse; la maladresse de quelques graveurs dans la répartition des personnages ne doit pas entraîner de méprise. A noter que l'animal attribut, tenu en laisse, se rencontre dans toutes les civilisations même sur les gemmes mycéniennes, ce qui ne permet pas la déduction trop affirmative de p. 181 : « Il n'est pas douteux que cet usage de la laisse [sur les cylindres hittites] ne soit le prototype de la représentation ici publiée. On peut présumer presque sûrement que, des pays hittites, cette figuration à sens religieux s'était répandue en Lydie ». La théorie de Ed. Meyer et Prinz sur les rapports primitifs entre Hittites et Crétois me paraît peu soutenable; on ne peut signaler aucun contact avant le xvi[e] siècle. On a depuis longtemps, en effet,

indiqué que la « geste » de Gilgamès avait fourni le prototype des exploits d'Héraclès; mais il serait temps d'abandonner ce point de vue. Pourquoi supposer à Gilgamès une origine élamite puisque sa légende est parfaitement localisée à Erech? Aucun monument sculpté de Suse n'est antérieur à ce qu'on connaît en Mésopotamie. Istar à Erech ne peut être comparée à la *potnia thérôn* d'Asie Mineure d'après la « geste » de Gilgamès. Sur la question des animaux affrontés, il eût fallu consulter l'article de Jolles, qui montre une autre face du problème. — On sait qu'une colonie juive dont on trouve la trace dès le second siècle avant notre ère, vivait à Délos. M. André Plassart donne des renseignements très précis sur *La synagogue juive de Délos* — M. Fr. Poulsen publie une *Tête de prêtre d'Isis trouvée à Athènes.* — M. P. Roussel groupe quelques *Règlements rituels* découverts à Délos et les commente avec une connaissance approfondie des choses religieuses. Il rattache ingénieusement aux cultes syriens une petite stèle où se mêlent des interdictions alimentaires et des interdictions sexuelles. Si l'attribution est exacte, les prescriptions s'écartent nettement de celles du Lévitique. — A propos du *Fronton du temple de Zeus à Olympie*, M. Vollgraff montre que la connaissance des prescriptions rituelles peut éclairer les représentations figurées.

— Notre distingué et actif collaborateur, M. Adolphe Reinach a publié depuis quelques années une suite d'articles importants sur les trophées et sur le rite des têtes coupées. On lira avec intérêt dans le fascicule 3 de *Bibliothèque « Pro Alesia »* ses conclusions sur *Les têtes coupées d'Alise et Hercule à Alesia*. Il y expose, avec toute la documentation nécessaire, l'évolution et la signification du rite celtique qui consistait à enlever comme trophée la tête des ennemis tombés sur le champ de bataille. Le grand dieu celtique à triple tête colossale ou à triple face, aux cornes de taureau, représenté accroupi les jambes croisées, aurait été identifié à l'Hercule gréco-romain. A la faveur de cette identification, le rite des têtes coupées se maintint, en effigie. On sculpta des têtes dans la pierre et l'offrande au dieu gaulois était expliquée aux Romains comme une commémoration des exploits de leur Hercule. Un autre travestissement du vieux rite seraient les masques dionysiaques.

Dans la *Revue des Études grecques*, juillet-septembre 1913, M. Ad. Reinach s'occupe des *Trophées macédoniens*. On y trouvera une application un peu trop continue de la formule qui veut que tout dieu ait d'abord été un animal : « Le plus connu des personnages divins associés au lion est Hèraklès : la peau de lion qu'il porte suffirait à faire voir en lui un lion sacré. » Mais, en dehors de l'assimilation de Thétis, d'Atalante, de Kyrênê et d'Omphale avec de primitives lionnes sacrées, on retiendra mainte observation, notamment celle sur la valeur apotropaïque du mufle de lion : « Avec le *gorgoneion*, il fut l'épisème préféré des boucliers répandant l'effroi devant lui. C'est pour la même raison que les deux faces d'épouvante alternent aux antéfixes, acrotères et frontons, formant autour des temples une ceinture magique ». Des idées neuves sont

développées touchant les actes religieux d'Alexandre ; une liste de ses sacrifices après la victoire est donnée. Quant aux trophées macédoniens, ce sont ceux de ses successeurs ; le catalogue très complet en est dressé. Finalement, M. Ad. Reinach aboutit à cette importante conclusion que l'Orient hellénistique a créé au moins deux des formes tenues entre toutes pour romaines : la rotonde triomphale et l'arc de triomphe. C'est « de Marseille et de Syracuse, les avant-postes de l'Orient hellénique, comme de Pergame, une de ses capitales, que se seraient transmises à Rome les influences gréco-orientales qui, chez les successeurs d'Alexandre, avaient amené à oublier la vieille interdiction macédonienne : malgré elle, les trophées ont joué chez les souverains macédoniens un rôle dont les effets, à travers Rome, se sont perpétués dans l'art moderne, puisque les frises d'armes et les victoires au globe n'ont pas cessé d'être un des éléments de la sculpture décorative ».

— L'identification des divinités représentées sur la colonne de Mayence a été fort discutée par MM. Oxe et Salomon Reinach. A son tour, Mrs. E. Strong (*Revue archéol.*, 1913, II, p. 321 et suiv.) objecte que Rosmerta ne peut guère figurer sur une colonne impériale ; elle qualifie de *Pax* la déesse au caducée représentée sur le tambour et de *Salus*, l'autre déesse au caducée, associée à Mercure sur le socle.

M. S. Reinach (*ibid.*, p. 333 et suiv.) invoque les inscriptions qui associent Mercure à Rosmerta ; mais, à son avis, cela ne signifie pas que Rosmerta soit l'épouse du dieu ; elle peut tout aussi bien être sa mère. Dans ce cas, elle serait à identifier à la vieille déesse latine Maia, d'abord simplement associée à Mercure, puis considérée comme sa mère, sous l'influence de la Maia grecque. « Tout en admettant donc, dit M. S. Reinach, avec Mme Strong, que la figure au caducée sur le tambour représente *Pax*, j'incline encore à penser que, sur le socle, il faut reconnaître le groupe de Mercure et de Maia. »

— L'expédition archéologique en Syrie conduite par l'Université de Princeton durant les années 1904-1905 et 1909 vient de livrer deux nouveaux fascicules in-4°. D'abord un volume concernant Umm idj-Djimâl, peut-être l'antique Thantia, importante ruine du Hauran méridional (*Ancient Architecture in Syria* par Howard Crosby Butler, et *Greek and latin inscriptions in Syria*, par Enno Littmann, David Magie jr. et Duane Reed Stuart, Leyde, Brill, 1913). Tous les édifices importants ou de quelque intérêt ont été relevés ainsi que les textes ; on a là une monographie exhaustive. Quelques inscriptions sont d'un grand intérêt pour les cultes locaux. Ainsi p. 137 et suiv., la dédicace Δουσάρει Ἀαρρα à compléter par le texte nabatéen donné dans le volume suivant, p. 34 ; p. 139 la dédicace Θεῷ Σαλμῷ qui paraît s'identifier au *Salm* de la grande stèle de Teima. Mais les textes chrétiens sont les plus nombreux. P. 148 et 154, deux curieux rappels de la rivalité des factions du cirque à Byzance.

Le second volume renferme les inscriptions nabatéennes relevées par la mis-

sion américaine dans le Hauran méridional (*Semitic inscriptions* par Enno Littmann, *Nabatean Inscriptions from the Southern Hauran*, Leyde, Brill, 1914). M. Littmann a fait précéder cette collection de textes d'une très utile introduction qui donne l'essentiel sur la phonétique aussi bien que sur la paléographie, le caractère des inscriptions et le panthéon. Le commentaire répond à ce qu'on attendait du soin et de la science de l'auteur. A propos de ce qui est dit p. 23, et de la double réfutation de MM. Rhodokanakis et Littmann, on me permettra d'observer qu'elle porte à faux, car je n'ai jamais prétendu expliquer le premier terme d'Atargatis par « sanctuaire », par la bonne raison qu'Atargatis s'écrit עתרעתה et non אתרעתה. J'ai, tout au contraire, remarqué (*Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 125-126) que dans *CIS*, II, 422-423, il ne fallait pas rendre le vocable אתרעתה par Atargatis, mais comprendre : « place » ou « sanctuaire de 'Até », « cette dernière étant la grande déesse hiéropolitaine » (p. 126), ce qui veut dire que 'Até est un nom abrégé d'Atargatis, peut-être même le nom le plus ancien de la déesse. P. 56 et s., nouvelle reproduction d'un texte de Bostra mentionnant Dousara et Sarait (?) dont on aurait tort de tirer de trop grandes conclusions avant que « Sarait » soit confirmé comme nom divin ; p. 76 les textes relatifs à la construction du temple de Ba'al-Samin à Si'.

— Les PP. Vincent et Abel décrivent *Bethléem, Le sanctuaire de la Nativité* (Paris, Gabalda, 1914) en un beau volume, admirablement documenté. Il ne s'agissait d'abord que de vérifications, entamées à l'instigation du marquis de Vogüé, pour se rendre compte si, comme l'affirmaient les plus récents auteurs, notamment M. Strzygowski, l'église de la Nativité conservait son intégrité première et si, dans son état actuel, elle remontait à l'époque de Constantin. La nécessité s'est imposée peu à peu de tout reprendre et de tout comparer, textes et monuments, et les deux savants archéologues ont ainsi écrit une monographie très complète de 207 pages in-4°, illustrée de nombreuses gravures et planches. Ils aboutissent à démontrer, par des arguments inéluctables, que la basilique constantinienne a été complètement transformée au vi<sup></sup>e siècle. Entr'autres, le plan triconque de l'abside ne remonte pas à Constantin, il est du vi<sup></sup>e siècle. Cette donnée change complètement de face le problème de la date du palais de Mechatta. Ce dernier, certainement antérieur à la fin du vi<sup></sup>e siècle, doit être postérieur à 450, date de la chapelle de Deir Dosy, sur une colline en vue de Jérusalem.

Les PP. Vincent et Abel n'ont laissé aucun problème dans l'ombre et on lira avec intérêt ce qui touche aux origines du sanctuaire et à sa fortune jusqu'à nos jours. On conclut que le culte d'Adonis ne fut intronisé à Bethléem qu'après que la tradition y eut placé la naissance du Christ. C'est ce que dit, en effet, le texte de saint Jérôme et c'est ce qu'a admis M. de Baudissin, l'historien du culte de Tammouz en Syrie.

— Dans les deux premiers fascicules 1914 de l'*Archiv fur Religionswissenschaft*, M. Nathan Söderblom traite du rapport qu'offre l'idée de Dieu avec les représentations primitives, notamment en Chine, dans l'Inde et dans l'Asie antérieure. — M. Lewis R. Farnell présente quelques remarques sur la magie et la religion dans l'ancien monde hellénique, qui constituent des réserves aux ingénieux développements de Miss Harrison dans *Themis*. — M. Edouard König croit qu'on abuse du terme *Volksreligion* dans l'étude des religions, surtout chez les Israélites. Les écarts à la loi mosaïque constatés à certaines époques de la vie de ce peuple n'ont aucune importance, selon l'auteur. Ils prouvent simplement que la conception religieuse des grands guides d'Israël, Moïse en tête, n'était pas le fruit de l'esprit nationaliste des Israélites. En dépit de défaillances passagères — qui n'autorisent pas la conception d'une *Volksreligion* — la religion mosaïste a bien été, dès une haute époque, la religion du peuple d'Israël. — M. Gerald Camden Wheeler apporte une contribution aux rites funéraires et à l'eschatologie des naturels du détroit de Bougainville (Western Solomon Islands). — M. P. Guries traite du Lamaïsme et des efforts tentés pour élever son niveau intellectuel et moral. — M. R. v. d. Meulen publie sa communication au congrès de Leyde : *Über die litauischen Vélés*. Ce terme désigne les esprits des morts. — M. A. Marmorstein continue son exposé de légendes empruntées à la littérature rabbinique. — M. C. Clemen recherche l'origine du Carnaval qu'il rattache aux idées de fertilisation, de renforcement de la fertilité. — M. E. A. Stückelberg montre que sainte Eurosia n'a jamais existé. — M. O. Franke expose le problème religieux en Chine et conclut que si personne ne peut dire comment se transformera la religion chinoise au cours du XX<sup></sup>e siècle, cependant un fait paraît certain, c'est que la Chine ne passera pas au christianisme. — Le double fascicule se termine par des bulletins sur la religion égyptienne (Wiedemann), la religion iranienne (Edv. Lehmann), la religion japonaise (Hans Haas) et le Nouveau Testament (Johannes Weiss).

— Signalons dans la 19e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam*, qui vient de paraître, les articles : *farḍ*, ensemble des prescriptions strictement obligatoires, dont la non-observance est punissable, dont au contraire l'observance est récompensée (Juynboll) ; *Fās*, une des résidences du sultan du Maroc, plus communément Fez, avec ses monuments religieux, surtout la *zawiya* de Moulay Idris (G. Yver) ; *fatiḥa*, la première sourate du Coran (Carra de Vaux) ; *Fatima*, fille de Mahomet (H. Lammens) ; *Fatimites* (E. Graefe) ; *fidâ'i*, nom donné aux Ismaélis et particulièrement aux sicaires qu'ils envoyaient pour assassiner leurs victimes (Cl. Huart) ; *fikh*, science de la loi, s'étend à tous les rapports de la vie religieuse, politique et civile. Dans cette solide notice, I. Goldziher fait observer avec raison, car les idées les plus erronées ont cours sur ce point même chez des publicistes qui se croient informés, que le *fikh* expose le droit théorique, idéal, ce que Snouck Hurgronje, voir *Le droit musulman*, dans *RHR*, t. XXXVI (1898), qui a fondé l'étude historique du fikh,

appelle une doctrine des devoirs. Mais, dès l'époque ancienne, sur beaucoup de points de la vie juridique, la pratique était toute différente. Actuellement, il est courant de rencontrer à côté du droit religieux (*scharia*) une justice civile et M. Goldziher cite à l'appui : « A notre époque, le gouvernement français s'est efforcé à Tunis et à Alger de créer une codification du droit islamite en accord avec les méthodes des juristes modernes ». *Filasṭin*, où il faudrait indiquer qu'il a paru une seconde édition du *Mémoire sur la conquête de Syrie*, par de Goeje (Fr. Buhl), *Fir'aun*, pharaon et ses légendes (Wensinck) ; *firdaus*, singulier de *faradis*, paradis (Macdonald) ; *fiṭra*, une manière de créer ou d'être créé (Macdonald) ; *furḳan*, révélation, salut (Wensinck).

R. D.

Notre collaborateur M. W. Deonna a donné à la revue *Isis* (février 1914) un article de lecture fort attrayante sur *un précurseur de la théorie des origines de l'art* — de ses origines magiques. Il s'agit de Jacques Gaffarel (1601-1681), l'auteur des *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, l'horoscope des patriarches et la lecture des étoiles*, ouvrage qui, paru en 1629 à Paris, eut plusieurs éditions et fut traduit en latin (Hambourg, 1676). L'auteur expose, avec une foule d'exemples à l'appui, la théorie connue et remontant à l'antiquité, des analogies entre les êtres animés et inanimés, et les liens sympathiques qui les unissent. Il énumère tout d'abord une quantité d'exemples de « pierres-figures », pierres naturelles qui affectent une apparence humaine ou animale, et qu'on appelait des « gamahés ». Elles ont une étroite relation avec l'objet qu'elles reproduisent accidentellement et influent sur lui : si certaines d'entre elles repoussent les animaux dont elles sont l'image, d'autres les attirent. Les dessins et sculptures faits de main d'homme jouissent de propriétés identiques, et M. Deonna remarque que les observations de Gaffarel s'appliquent parfaitement aux dessins de chasse et de pêche paléolithiques. L'auteur n'avait alors qu'un pas à faire pour élaborer dans le sens actuel la théorie des origines magiques de l'art figuré : « Ceux donc qui sont sçavans aux secrets de l'ancienne théologie, assurent que *les premiers qui mirent des images aux temples*, semblables à celles avec lesquelles les anges avaient paru sur terre, *ce ne fut qu'à dessein d'attirer plus facilement par la force de la ressemblance* ces bienheureux esprits » (p. 123).

— La polémique relative à la lettre sur les martyrs lyonnais de 177, polémique dont nous avons mentionné la première phase, a repris tout récemment. M. Thompson, professeur à l'Université de Chicago, avait, on s'en souvient, (*Revue*, t. LXVII, p. 112) rejeté l'authenticité de la célèbre lettre. Selon lui, ce texte raconterait des faits qui ne se seraient passés que sous Aurélien et non sous Marc-Aurèle. La situation qui y est décrite correspondrait au IIIe siècle et non au IIe. Dans la forme que nous lui connaissons cette lettre aurait été inventée par Eusèbe de Césarée lui-même. M. P. Allard, dans la *Revue des questions his-*

*toriques* de janvier 1914 reprend la controverse qu'il avait déjà soutenue contre M. Thompson il y a un an (même revue, janvier 1913). Depuis son article, a paru une étude de M. Harnack, dans la *Theologische Literaturzeitung*, où le savant professeur de Berlin combat l'hypothèse de M. Thompson — et une réponse de M. Thompson (*American Journal of Theology*, t. XVII, 1913, pp. 249-288), où il répond aux objections de MM. Allard et Harnack. Le nouvel article de M. Allard appuie plusieurs des arguments employés par M. Harnack pour réfuter la théorie de M. Thompson, notamment en ce qui concerne la peine du feu subie par quelques-uns des martyrs de Lyon, le refus de sépulture infligé à leurs restes, traits que M. Thompson s'obstine à dater du IIIe siècle et à déclarer inconnus au IIe. « L'intervention de M. Thompson a eu ce résultat intéressant d'amener un critique de la valeur de M. Harnack à se prononcer une fois de plus dans le sens de l'histoire traditionnelle, et à déclarer que la relation reproduite par Eusèbe de l'épisode le plus célèbre de la persécution de Marc-Aurèle « est et reste un témoignage véridique et frappant du plus ancien christianisme ».

— M. l'abbé J.-M. Vidal qu'ont fait connaître surtout de remarquables travaux sur les derniers temps de la répression antialbigeoise, a récemment publié (Paris, Letouzey et Ané, 1913) un *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*. Ce bullaire comprend 344 pièces et 7 appendices concernant des documents d'Inquisition. Il commence avec le pontificat de Benoît XI (1303-1304) et se termine avec celui de Jean XXII (1410-1415). Tous ces textes sont édités avec soin d'après les imprimés et surtout les registres du Vatican, d'Avignon et du Latran qui se trouvent aux archives vaticanes. Une copieuse annotation et une bibliographie consciencieusement établie en facilitent la lecture et l'emploi. Deux bonnes tables terminent utilement l'ouvrage.

— Dans la *Revue bénédictine*, janvier 1914, Dom G. Morin, qui avait déjà proposé deux solutions à l'énigme de l'Ambrosiaster, en propose une troisième : « à la différence des deux premières, ce n'est pas à titre de simple hypothèse qu'elle est mise ici en avant, mais comme un fait, comme une réalité qui s'impose ». D. Morin avait proposé d'identifier avec l'Ambrosiaster le juif converti Isaac, puis l'homme d'état Decimius Hilarianus Hilarius. Aujourd'hui, le savant bénédictin propose de voir en l'Ambrosiaster Euagrius d'Antioche, mort évêque de cette ville pour les Eustathiens, peu après 392. Il compare la traduction de la vie de saint Antoine due à Euagrius aux écrits de l'Ambrosiaster. Ce parallèle constitue le fondement principal et la raison concluante de toute la démonstration de D. Morin. Mais, de plus, il y a similitude frappante entre le *curriculum vitæ* d'Euagrius, ses opinions religieuses, et ce que nous savons de la carrière et de la pensée de l'Ambrosiaster.

— Une *Société d'histoire ecclésiastique de la France* vient de se fonder à

Paris sous le patronage de divers évêques et membres de l'Institut. Elle se propose de rapprocher les personnes qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la France, de leur procurer les moyens de se réunir, d'échanger leurs idées, de se renseigner sur l'objet propre de leurs études et de promouvoir des travaux sérieux et impartiaux. Elle aura pour organe la *Revue d'histoire de l'Église de France*, qui a d'ailleurs déjà quatre années d'existence. La cotisation annuelle (15 fr.) donnera droit au service de la *Revue*. Toutes les communications doivent être adressées à M. Victor Carrière, directeur de la *Revue d'histoire de l'Église de France*, 212, rue de Rivoli, Paris.

— Une Société a été récemment créée à Paris, sous la présidence de M. Jobbé-Duval, pour l'étude de l'histoire du droit. Elle a décidé de publier des chartes de franchise et des tables destinées à faire connaître les renseignements juridiques épars dans les cartulaires, les vies de saints, les chroniques, les chansons de geste, etc.

— Les études sur les religions de l'Extrême-Orient, si favorisées en France par notre Musée Guimet, viennent de recevoir en Allemagne des facilités importantes de documentation par la création à Cologne d'un *Museum für ostasiatische Kunst*, ouvert au public en octobre dernier. Les collections sont distribuées dans 32 salles ; elles ont des administrations à part. Le musée est joint au *Gewerbe-museum* et au Musée d'art ecclésiastique de Schnütgen, ou *Hansaring*. La collection a été entreprise et la donation a été faite, en 1909, par le professeur Adolf Fischer, ancien attaché scientifique du gouvernement allemand à la légation de Pékin.

— Nous avons entretenu nos lecteurs de la première « semaine d'ethnologie religieuse » dont la session avait eu lieu en août-septembre 1912 (v. *Revue*, t. LXVIII, p. 128). La deuxième session s'est tenue à Louvain du 24 août au 4 septembre de l'année dernière. La liste des auditeurs comptait cent cinquante-quatre noms, dont un assez grand nombre de savants ou missionnaires étrangers. Nous n'avons pas encore reçu les actes de cette importante assemblée. La *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, nous apprend qu'auprès des organisateurs officiels ou officieux, les PP. Schmidt, Bouvier, Pinard, De Clercq, de Grandmaison, l'abbé Bros, Mgr Leroy, se sont fait entendre dom Cabrol, le P. De Munnynck, professeur à l'Université de Fribourg, le P. Maréchal, professeur à Louvain, le Dr Helm, recteur de l'Université de Wurzbourg, le Dr Miguel Asin y Palacios, professeur à l'Université de Madrid, le P. Power, professeur à l'Université de Beyrouth, le P. Blatter, professeur à l'Université de Bombay. A côté de ces représentants de la science universitaire, des missionnaires, et entre autres les PP. Esser, Van Oost et Marchal, ont pris une part active aux travaux de la « semaine ». Le programme comportait, comme à la

première session, une partie générale et une partie spéciale. La partie générale fut consacrée à une orientation dans la science de l'ethnologie ; la psychologie des religions y fut notamment abordée. La partie spéciale traita de la mythologie astrale et de l'Islam.

C'est en Allemagne que se tiendra cette année la « semaine d'ethnologie religieuse ».

P. A.

*Le Gérant* : ERNEST LEROUX.

---

# LES COPTES

ET LA

# CONVERSION DES IBÈRES AU CHRISTIANISME

(*Suite*)

---

## IV

### EXAMEN DE LA LÉGENDE.

Il est temps maintenant de revenir à l'examen des fragments coptes relatifs à sainte Théognoste.

Le lecteur aura sans doute observé qu'entre les deux premiers fragments coptes et les résumés arabes ou éthiopiens, il y a une très grande ressemblance. Toutes ces sources connaissent bien une Théognoste emmenée en captivité par les membres d'une ambassade retournant de Constantinople en Ibérie, et donnée comme esclave au roi de ce pays. Au contraire la Théognoste du troisième fragment est une femme riche, qui a de nombreux esclaves et qui les envoie avec des vêtements de soie pure, non pas de soie et coton, ensevelir des martyrs dont on avait voulu brûler les cadavres, mais sur lesquels le feu n'avait eu aucune action, n'ayant pas même pu brûler un seul des cheveux de leurs têtes. Il y a là une différence de situation qui ne permet pas un seul instant de penser à l'identité de la Théognoste de ce fragment et de la Théognoste des deux fragments sur la conversion de l'Ibérie. Évidemment, il ne s'agit pas de la même femme : l'une est jeune, l'autre est à la tête d'une maison considérable, ce qui laisse supposer qu'elle n'était plus dans la jeunesse ; l'une

est surprise entre Constantinople et l'Ibérie dans la lecture d'un livre, l'autre commande à ses nombreux serviteurs, tout occupée de les envoyer ensevelir les bienheureux martyrs que le feu a respectés. Mais, me dira-t-on, il n'y a rien d'incompatible entre ces deux récits : il suffit de supposer que la Théognoste riche est antérieure chronologiquement à la Théognoste esclave, que celle-ci a pu être d'une condition élevée avant d'être réduite en captivité, que l'ambassade ibérienne a très bien pu s'emparer d'elle à son retour et l'emmener en Ibérie. Rien ne s'oppose en effet à cette capture, sinon deux faits : d'abord, une ambassade, quelque barbare qu'elle soit, ne s'amuse pas à enlever des personnes riches sur le chemin qu'elle parcourt : s'il se fût agi d'une jeune fille pauvre, la chose serait assurément possible ; mais une personne riche a des amis, sa disparition laisse un vide, on fait des recherches auxquelles on ne pense seulement pas pour une petite fille n'ayant pour tout bien que la pauvreté et sa gentillesse ou sa laideur. De plus, si la Théognoste de ce fragment était la même que celle qui convertit les Ibères, si c'était le commencement de son histoire, nous ne trouverions pas la fin du récit aussitôt après l'ensevelissement des martyrs, et c'est cependant ce qui a lieu, comme le montrent les clausules finales qui terminent le troisième folio du troisième fragment. Cependant, on peut rencontrer quelquefois ces clausules à la fin d'une œuvre qui se trouve dans tel ou tel manuscrit sans qu'elle doive nécessairement clore le manuscrit ; mais ce qu'on ne rencontrera jamais, je crois, c'est la formule : *écrit tel jour de tel mois en telle année* : cette formule est réservée à la fin du manuscrit et, si nous l'avons ici, c'est que non seulement les *actes* des martyrs étaient terminés, mais aussi le volume qui les contenait. La terminaison pourrait même donner lieu à conclure que le récit où est mêlée la Théognoste en question était fait sous la forme d'un discours que l'on terminait comme on termine toujours les sermons, les lettres pascales, les mandements, etc., à savoir : *Au nom du Père, du Fils, du Saint Esprit*

*vivificateur et consubstantiel, maintenant et dans tous les siècles des siècles : amen.* Je peux citer des exemples célèbres de cette sorte de récit : ce sont le panégyrique connu sous le nom de *Vie de Schenoudi*, le panégyrique et la *vie* de saint Pakhôme, etc., œuvres de Visa et de Théodore, les disciples de Schenoudi[1] et de Pakhôme[2], ou encore l'éloge de Pisentios, évêque de Qeft[3].

Par conséquent, j'ai lieu d'être surpris qu'un esprit aussi perspicace que celui de M. von Lemm n'ait pas observé cette circonstance dans le récit du troisième fragment qu'il a publié, c'est-à-dire celui du manuscrit de Saint-Pétersbourg venant de Tischendorf, n° III[4]. Et cependant il a bien observé que la mère de saint Georges se nommait Théognoste[5] ; par conséquent le nom n'était pas nouveau dans la littérature chrétienne de l'Égypte : comme il a pu se trouver dans le panégyrique de saint Georges, il pouvait se rencontrer ailleurs. C'est pour n'avoir pas fait ces réflexions que M. von Lemm a cru que ce troisième fragment se rapportait aux fragments de la vie de sainte Théognoste, l'apôtre de l'Ibérie, tandis qu'il l'en faut complètement rejeter.

Cette première constatation faite, il me faut examiner aussi sérieusement que possible si le récit rapporté par Rufin et les fragments coptes mérite bien d'être regardé comme historique. Et tout de suite, afin de ne pas tenir le lecteur en suspens, je lui déclare hautement qu'à mes yeux

1) E. Amélineau : *Monuments pour servir à l'hist. de l'Ég. chrét. aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Vie de Schenoudi*, p. 1-91 et p. 289-478, dans les *Mém. de la Miss. franç. du Caire*, IV.

2) E. Amélineau : *Monuments pour serv. à l'hist. de l'Ég. chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, dans les *Annales du Musée Guimet*, tome XVII.

3) E. Amélineau : *Étude sur le Christ. en Égypte au VII<sup>e</sup> siècle, vie de Pisentios*, dans les *Mémoires de l'Institut égyptien*, II.

4) Je n'entends parler que des mss. publiés à propos des Ibères par M. von Lemm.

5) Budge : *The martyrdom and miracles of S. George of Cappadocia*, p. 102. Cf. Bouriant : *Fragments de mss. thébains du musée de Boulaq*, dans le *Recueil de mon. rel. à l'arch. et à la phil. égypt. et assyr.*, IV<sup>e</sup> année, p. 154-156.

tout le récit de la conversion de l'Ibérie au Christianisme n'est qu'un récit de pure édification comme les Coptes savaient en faire depuis longtemps. Et je vais le prouver aussi clairement que je le pourrai.

J'ai déjà fait observer depuis longtemps dans la préface de mes *Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, que les Coptes avaient un goût décidé pour les récits d'édification qui, partant d'un fait parfaitement historique, brodaient à peu près sur tout le reste. Plus les événements racontés autour du noyau historique étaient incroyables, plus grandes étaient les raisons de s'édifier, c'est à-dire d'admirer la puissance de Dieu dans ses saints ou dans les œuvres de ses saints. Cependant, dans toute cette orgie de faits édifiants, il y avait une chose qu'ils respectaient religieusement quand leur récit se passait en Égypte : c'était la géographie, car s'ils n'avaient pas respecté la géographie de l'Égypte, les méchants critiques eussent détruit d'un seul coup le but cherché en montrant clairement que le tout n'était pas possible, puisque les détails géographiques étaient faux. Aussi cette crainte était tellement grande chez les auteurs coptes racontant de prétendus faits qui se seraient passés en Égypte, qu'on n'a pas encore signalé une seule erreur géographique : je peux le dire pertinemment puisque j'ai construit une *Géographie de l'Egypte à l'époque copte* entièrement sur les renseignements que me fournissaient les hagiographes coptes, que je n'y ai jamais rencontré une erreur palpable et qu'au contraire, toutes les fois que j'ai pu contrôler ces renseignements par le *Recensement général de l'Egypte*, ils se sont encore trouvés parfaitement justes, parce qu'ils l'avaient toujours été.

Une autre précaution que prenaient les auteurs coptes afin d'acquérir la foi de leurs lecteurs pour leurs œuvres, c'était de mettre leurs récits dans la bouche d'un personnage ecclésiastique considérable : il n'y avait absolument pas moyen que l'on doutât de la réalité d'un récit, lorsqu'il était conté par un évêque ou un archevêque, voire un patriarche,

même un saint quelconque du pays d'Égypte ou d'un autre pays[1]. Aussi les auteurs coptes ne se faisaient aucun scrupule d'attribuer la paternité de leurs ouvrages à des auteurs qui n'en avaient jamais connu le premier mot, et je pourrais démontrer ici, si c'en était le lieu, qu'ils furent les grands fournisseurs des livres apocryphes que condamna, sous le pape Gélase, un concile tenu à Rome en l'an 494, et notamment les *Evangiles apocryphes* et les livres de la *Prédication des Apôtres* qui, pour la plupart, furent composés en Égypte. Les Égyptiens n'y voyaient en effet aucun mal; ils y voyaient au contraire un grand bien de possible, celui de s'édifier par la lecture de faits qui plaisaient à leur imagination autant qu'ils édifiaient leur âme.

Je peux en citer un exemple typique qui ne m'est connu que depuis un an. J'avais été frappé dès 1889, en cataloguant à la *Bibliothèque nationale* les manuscrits coptes nouvellement recueillis en Égypte et provenant de la bibliothèque du couvent de Schenoudi, de trouver, en un feuillet contenant la fin d'une œuvre de Schenoudi, l'annonce d'une lettre du pape Libérius au clergé d'Alexandrie; comme cette lettre se bornait au titre, je n'en avais pas cherché davantage et j'avais admis que le volume où se trouvait d'abord une œuvre de Schenoudi, puis la lettre du pape Libérius, était un de ces livres composites comme on en trouve tant dans la littérature copte. L'année dernière, M. Chassinat a publié des œuvres de Schenoudi qui se trouvent à la bibliothèque de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire, et parmi ces œuvres se trouve la lettre du pape Libérius au clergé d'Alexandrie pour le consoler de la mort de saint Athanase. Cette lettre est mentionnée par Zoëga[2] comme étant d'une grande importance pour l'histoire; mais Zoëga ne pouvait savoir quel en était l'auteur puisque rien ne le lui avait appris. Dans le volume des œuvres de Sche-

1) E. Amélineau: *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, I. *Introduction*.
2) Zoëga: *Catal. codic. copt.*, p. 203.

noudi qui vient d'être publié en 1911, se voit une table qui contenait le commencement des lettres de Schenoudi publiées dans le volume avec la clause finale qui terminait le manuscrit, avant que ce volume fût écrit pour la bibliothèque du couvent de Schenoudi, et dès lors on ne peut guère raisonnablement douter que cette œuvre, qui se trouve parmi d'autres œuvres authentiques de Schenoudi, n'ait été elle-même considérée comme une œuvre du célèbre archimandrite en personne. L'éditeur de ce texte curieux en a parlé comme d'une œuvre très importante, apte à jeter une vive lumière sur l'histoire religieuse de cette époque[1]. La vérité est beaucoup moins prétentieuse, car la vérité est que cette lettre est une œuvre apocryphe au premier chef, puisque saint Athanase, qui mourut en 373 ou peut-être en 372 au plus tôt, avait été précédé dans la mort par le pape Libérius qui finit sa vie le 24 septembre 366. Par conséquent, il aurait été difficile à ce dernier d'envoyer ses condoléances au clergé d'Alexandrie à propos de saint Athanase, puisque lui-même était mort depuis six ou sept ans. L'éditeur de cette lettre apocryphe eût pu voir, comme je l'ai vu, que la lettre était un simple exercice de littérature copte dans ce que cette littérature a de plus mauvais; il faut croire qu'il ne l'a guère comprise, car cette prétendue lettre de condoléances n'est qu'un tissu de lieux communs, sans une seule allusion à la vie si mouvementée du patriarche d'Alexandrie, à ses nombreux exils, à son incessante activité contre les Ariens, à ses débuts sous le patriarche Alexandre, en un mot à toutes les vicissitudes de sa carrière pendant un épiscopat de quarante années. L'auteur savait que le pape Libérius avait été le contemporain et le soutien d'Athanase, et c'est tout ce qu'il lui fallut pour composer son œuvre. Devant un exemple aussi illustre de la vogue des œuvres apocryphes en

1) « Le texte qui s'étend de la page 200 l. 34 à la fin du volume (c'est la lettre en question) présente un grand intérêt ». *Mémoires de l'Institut franç. d'arch. orient. du Caire*, XXIII, p. 5.

Egypte, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle. La cause est donc bien entendue, sans que l'on puisse incriminer la manière dont les auteurs coptes entendaient ce qu'ils nommaient l'histoire : ils avaient une autre mentalité que nous, c'est tout ce que nous pouvons en dire, et regardaient comme un jeu d'esprit de s'édifier de n'importe quelle manière, fût-ce même aux dépens de la vérité la plus élémentaire, ne se doutant aucunement qu'un jour viendrait où leur manière d'entendre l'histoire serait critiquée et jugée. S'ils s'en fussent doutés d'ailleurs, ils n'en auraient eu aucun souci et auraient regardé l'histoire comme une vaine occupation des hommes acharnés à se créer des ennuis de toute sorte.

Le lecteur aura observé aussi que dans toutes les versions de cette histoire de la conversion au Christianisme des Ibères, l'auteur de cette conversion n'est nommé par personne, sauf l'auteur copte ; la version latine, les versions grecques, les versions indigènes, géorgienne et arménienne, ne le connaissent pas, non plus que le nom de l'évêque envoyé en Ibérie ; seule, la version copte le connaît, comme elle connaît le nom de l'évêque envoyé aux Ibères de la part de l'empereur de Constantinople, comme — j'allais dire elle connaît — mais je dirai simplement comme elle connaissait le nom du patriarche d'Antioche qui l'envoya en Ibérie, car ce nom est resté dans une lacune qui existe entre les deux feuillets de la collection Borgia. Le nom de ce patriarche, M. von Lemm a cru le reconnaître dans celui de l'évêque Eustathios qui baptise la multitude dans la lacune du second fragment. Par une coïncidence curieuse, le patriarche d'Antioche qui assiste au concile de Nicée en 325 et qui survécut plusieurs années, se nomme en effet Eustathios ; mais il y a une raison péremptoire pour lui refuser l'honneur d'avoir baptisé la foule des Ibères, c'est qu'il n'est jamais allé en Ibérie, qu'il s'est contenté, au rapport d'autres fragments, d'y envoyer l'évêque Théophanius qui fut, après Théognoste, le véritable apôtre de ce pays. On ne comprendrait pas d'ailleurs que les ambassadeurs du roi

des Ibères, adressés à Constantin pour le prier d'envoyer chez eux un prêtre qui les instruisît, eux, leur roi et leur nation, dans les mystères de la vraie foi, leur eût envoyé un patriarche d'Antioche qui était un personnage bien trop élevé pour s'occuper d'événements auxquels il se serait trouvé de beaucoup supérieur. Les patriarches ne quittaient leur poste qu'à leur bon plaisir, ou pressés par les ordres de l'empereur. Or, en la circonstance, il ne paraît pas que l'empereur Constantin ait donné cet ordre au patriarche d'Antioche : sans aller chercher si loin d'ailleurs, il n'avait qu'à envoyer soit l'évêque de Constantinople lui-même, soit un évêque voisin : selon la version copte, ce fut à l'évêque Théophane que cet honneur échut. Mais ici se dressent les auteurs indigènes et la tradition géorgienne. Pendant que les historiens de la Géorgie se contentent de dire que l'empereur Constantin et l'impératrice Hélène « envoyèrent un véritable prêtre, l'évêque Ioane », et que « l'empereur écrivit au roi Mirlou (roi d'Ibérie) une lettre de compliments, de bénédictions et d'actions de grâces rendues à Dieu » ; que « l'évêque, les prêtres et les députés étant arrivés à Metzkhétha (capitale de la Géorgie), le roi et tout son peuple furent remplis de joie, car tous voulaient recevoir le baptême[1] », ce qui n'est guère compromettant et ce qui nous apprend seulement le nom du roi et celui de sa capitale, la tradition géorgienne connaît parfaitement le nom du patriarche d'Antioche qui fut envoyé par Constantin en Ibérie. Il est vrai que cette tradition est assez tardive, puisqu'elle ne remonte qu'au XVIIIe siècle, car voici ce qu'en dit Brosset dans son *Histoire de Géorgie* : « Le czaréwitsch Daoud dit dans son *Histoire de la Grousie* : « Constantin envoya au roi Mirlou, suivant sa prière, Eustathe d'Antioche avec des prêtres », et il ajoute de suite : « Le patriarche Antôn, dans son troisième discours sur l'histoire de Géorgie rapporte

1) Brosset : *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle*, p. 113 et seqq.

les mêmes faits et, en ce qui concerne Eustathe, s'exprime ainsi : « Le roi Mirian et tous les Géorgiens furent baptisés par Eustathe, patriarche d'Antioche[1] ». D'autre part, le métropolite Timothée Gabachwili qui, en 1755 et les années suivantes, visitait les couvents de Grèce et de Jérusalem, s'exprime ainsi dans le *Livre de la visite* : « Le patriarche de Jérusalem me dit : Du temps de Constantin, votre pays embrassa le Christianisme et l'empereur vous envoya saint Eustathe, patriarche d'Antioche, qui bâtit la première église patriarcale de Géorgie, sacra le premier *catholicos* et archevêque de ce pays[2] ». Quelle que soit l'authenticité de cette tradition que nous ont transmise le métropolite Gabaschwili et le patriarche Antôn, une observation s'impose : si le mot géorgien employé pour préciser l'action du patriarche Eustathe signifie *par la main de* ou *par l'entremise de*, il n'y a aucune raison de traduire *par la main de* plutôt que *par l'entremise de* ; il y aurait au contraire une raison de choisir plutôt la dernière traduction, car cette explication serait fort compréhensible, quand la première ne l'est guère, ainsi que je l'ai fait voir plus haut, surtout quand cela contredit les autres sources. Ma conclusion sera qu'il ne faut voir dans cette tradition qu'une tradition ecclésiastique orientale, par laquelle on a voulu amplifier le rôle du patriarche d'Antioche et le rôle du premier évêque d'Ibérie qui est nommé métropolite et patriarche, alors qu'il n'avait pas de suffragant et que jamais on ne lui a reconnu le titre de patriarche. Une telle conduite, pleine sans doute d'une sainte ambition, ne serait pas sans exemple dans l'histoire de l'Église, soit en Occident, soit en Orient. Je ne saurais donc pour ma part regarder cette tradition comme ayant une valeur historique.

Jusqu'ici les événements que je viens de rapporter comme se rattachant à la conversion des Ibères semblent se tenir

1) P. III du ms. ayant appartenu à Brosset.
2) Brosset : *Hist. de la Géorg.*, etc., I. p. 118 et seqq.

assez bien : une jeune fille est faite prisonnière, emmenée en Ibérie, elle convertit les Ibères par le spectacle de sa vie et les prodiges qu'elle opère ; à sa suggestion, les Ibères demandent à l'empereur Constantin un prêtre pour les instruire et les baptiser, ils obtiennent même l'envoi d'un évêque que leur dépêche l'archevêque d'Antioche qui aurait ainsi eu l'Ibérie sous sa dépendance, ce qui est déjà sujet à caution. Mais ces événements premiers du récit en quelque sorte étant mis à part, tout se gâte et l'édifice est ébranlé. Tout d'abord, le nom de l'empereur sous lequel a eu lieu cette conversion des Ibères au christianisme n'est pas certain. Tandis que Rufin, Socrate et Sozomène disent qu'elle eut lieu sous Constantin, que les documents coptes semblent confirmer cette donnée, d'autres documents traduits du copte, arabes ou éthiopiens, disent au contraire que cette conversion eut lieu sous les empereurs Arcadius et Honorius. Il y a cependant une différence chronologique accusée entre le règne de Constantin et celui des deux fils de Théodose. Ce sont là des contradictions impossibles à ramener à l'identité ; mais il y a d'autres irréductibilités dans l'ordre de la raison.

Les circonstances qui accompagnent le récit sont irraisonnables au premier chef : par exemple l'ambassade qui, revenant de Constantinople, enlève de vive force une jeune fille pour la donner au roi d'Ibérie qui en fait son esclave. La vie de la jeune fille à la cour du roi de Géorgie ou de Grousie est la vie ordinaire des saintes héroïnes du christianisme ; les miracles qu'elle produit au grand jour ne sortent pas d'abord de l'ordinaire, jusqu'au moment où elle met en place les colonnes dans l'église que l'on construisait d'après le plan qu'elle avait donné. Je ne sais pas si l'Ibérie a jamais rendu un culte a Apollon ni si elle lui avait élevé un temple sous le vocable de Μάντης ; ce qui me paraît sûrement dépasser les limites du vraisemblable, c'est que ce temple eût de grandes et belles colonnes, qu'on ait voulu les transporter tout entières dans l'église, qu'on ait pour cela employé les hommes, les animaux et les machines ; que les colonnes

tombant à terre ne se fussent point brisées par le fait seul de leur masse; qu'on ait dû les laisser pendant la nuit étendues à terre, que le lendemain, par la seule vertu des prières de Théognoste, on les ait trouvées à peu près en place, qu'elles se soient tenues debout, suspendues en l'air pour permettre au roi et à la foule d'admirer comment une colonne se place d'elle-même sur sa base. Tout cela, dis-je, dépassant les phénomènes ordinaires de la nature, je ne saurais raisonnablement l'admettre. Ce que je sais encore, c'est que ces colonnes monolithes, — autrement elles se seraient brisées — ou autres, étaient communes en Égypte; on en trouvait dans tous les temples et de toutes les tailles. Je ne crois guère me tromper en pensant que l'Ibérie, au moment où elle passa au christianisme, ne connaissait point de telles colonnes. Elles étaient sans le moindre doute connues en Syrie et en Asie Mineure, à Antioche, comme dans les autres grandes villes du pays; mais il resterait à savoir si elles étaient monolithes ou composées de plusieurs pierres. Quoi qu'il en soit, aucun pays au monde n'était comme l'Égypte muni de temples avec colonnes; aucun pays ne savait mieux s'y prendre pour élever ces masses de pierre, les tailler d'abord dans la carrière, les mener à pied d'œuvre, puis les mettre en place, grâce à des machines ou à des moyens que nous ne connaissons pas. Le texte copte nous laisse entendre que les machines employées s'étaient brisées, les animaux épuisés et les hommes désespérés: c'est presque le commentaire de l'une des scènes que l'on voit dans les tombeaux de l'Égypte où d'immenses monolithes sont placés sur des traîneaux que des hommes tirent à qui mieux mieux. L'Égypte voyait chaque jour les sarcophages conduits ainsi par des animaux et des hommes au tombeau de celui auquel ils étaient destinés. Je suis loin de vouloir dire que d'autres pays ne connaissaient pas la manière d'élever des colonnes, de conduire à pied d'œuvre les gros blocs nécessaires pour les construire: je veux simplement faire entendre que l'Égypte, sous ce rapport, était tout aussi bien et même beaucoup mieux au fait de

ces transports et de ces élévations de gros monuments, témoin les obélisques de Karnak, de Louqsor, d'Héliopolis, et les statues colossales qui existaient et existent toujours en avant des temples, au milieu des plaines actuelles comme les colosses d'Aménophis II, et surtout cette immense statue de Ramsès II que jadis j'ai vue couchée sur le sol dans un fossé, sur le site de l'antique Memphis, et qu'on a relevée depuis.

Tous les détails qui précèdent conviennent à l'Égypte. Il n'est pas jusqu'au nom du temple qui ne rappelle l'Égypte. Il est nommé dans les documents qui m'occupent *Temple d'Apollon* : cet Apollon a été identifié par les Grecs au dieu Râ de l'Égypte, parce que l'un et l'autre représentaient le soleil que l'un conduisait dans son char en Grèce, dans sa barque en Égypte. Le dieu Râ était le chef des dieux à Héliopolis d'abord, puis dans le reste de l'Égypte, sous le nom d'Amon-Râ, à mesure que l'unité religieuse se fit. C'est un sujet de bien plus grande édification, si l'église du Christ est ornée des colonnes du temple du premier des dieux égyptiens, et l'on ne comprendrait guère que l'on fût allé chercher un dieu de second, même de troisième ordre, comme l'Apollon des Grecs, pour en tirer un motif d'édification, quand on avait sous la main le dieu Râ lui-même et qu'il était si facile de le faire vaincre par le Christ, puisqu'on n'avait qu'à l'écrire. De plus en Égypte, comme sans doute ailleurs, mais plus facilement dans la vallée du Nil, parce qu'on était plus habitué à la splendeur des temples nombreux élevés en l'honneur des dieux, on avait eu quelque regret de détruire complètement ces si beaux et si nombreux édifices : on avait préféré les faire servir à l'édification des monastères, à l'ornement des églises, quand on ne les convertissait pas simplement en églises. Quand Moyse d'Abydos eut fait le siège du temple et chassé ou tué les prêtres d'Apollon, les chrétiens ne trouvèrent rien de mieux à faire que de choisir certaines salles du temple pour y célébrer les rites de leur religion, et dans l'une d'elles on voit encore les restes du baptistère où l'on baptisait les nouveaux convertis ou les enfants de

parents chrétiens. Il en fut de même à Dendérah, de même au temple de Karnak dans les salles construites par le roi Thoutmès III, etc. Schenoudi lui-même, ayant à bâtir son monastère, ne trouva rien de mieux à faire que d'employer les pierres d'un temple voisin, et l'on voit encore à l'extérieur de l'édifice la preuve qu'il en fut ainsi, grâce aux peintures des corniches du temple qui se sont conservées presque intactes. De même encore, à la porte de l'église, en ce convent, était une colonne entière avec son chapiteau, comme je l'ai vu moi-même en 1885, et le vieil archimandrite s'y asseyait assez souvent le soir, pour écouter et sans doute juger ses moines[1].

Tous les détails de la légende sur la conversion des Ibères, soit historiques, soit archéologiques, peuvent donc s'entendre de l'Égypte, sauf ceux qui fournissent le fond du récit, et je puis déjà dire que cette légende me semble avoir été écrite en Égypte, sur le simple fait que les Ibères s'étaient convertis au Christianisme. Le récit lui-même est dans la manière égyptienne, c'est-à-dire copte, car de semblables récits, des récits d'édification eurent de tout temps une grande vogue en Égypte, comme ils en ont toujours dans la population chrétienne de la vallée du Nil[2]. Pendant tout le IVe, le Ve et

1) Le fait est du moine rapporté dans sa *vie* à propos du frère qui avait péché *comme péchait un homme* et qui, pris de remords voulut entrer au convent. Cf. *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, tome IV, p. 54 et 105.

2) Lorsque, au commencement de l'année 1885, je me trouvais à Louqsor, l'agent consulaire de France en ce village élevé sur le site de l'ancienne Thèbes, — il se nommait précisément Schenoudi — me fit cadeau d'un exemplaire arabe de la vie de ce moine célèbre dont j'avais copié le texte copte à la bibliothèque vaticane, et en me le remettant il me dit : « C'est un livre de bien grande édification ». Ce mot, comme je l'ai raconté dans ma *Vie de Schenoudi*, publiée dans la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, fut un trait de lumière pour moi et j'en ai compris depuis la profonde vérité, peut-être dans un tout autre sens que celui auquel pensait le vieil agent consulaire de France. C'est à la lumière de ce mot que j'ai cru pouvoir et devoir juger de la valeur de l'hagiographie copte, et je ne vois pas que je me sois beaucoup éloigné de la vérité.

le vi[e] siècle de notre ère, l'Égypte produisit un grand nombre de ces récits d'édification qui au fond ne sont autre chose que de pieux romans, et, en ce faisant, elle ne fit qu'obéir, inconsciemment sans doute, au commandement du goût atavique qui avait porté leurs pères de l'Ancienne Égypte, à créer les contes où elle nous a conservé de vrais romans, comme celui de Setna, ou les restes des idées populaires, comme dans le *Conte des deux Frères*, ou encore, ce qui se rapproche mieux des exemples chrétiens, les récits populaires auxquels donnaient lieu les conquêtes ou les exploits des grands capitaines égyptiens, comme le récit *Comment Thouti prit Joppé*, où l'on voit que toute l'histoire se résumait pour les Égyptiens, dans des détails qui nous semblent puérils et où l'on trouve déjà, c'est-à-dire plus de quinze siècles avant Jésus-Christ, l'emploi de ces fameuses jarres qui ont délecté et effrayé notre enfance, car ce sont bien les mêmes qui ont servi à l'auteur de *Comment Thouti prit Joppé* et à celui d'*Ali-Baba ou les quarante voleurs* dans les *Mille et une nuits*. Comme je ne veux rien avancer sans en fournir en même temps la preuve, je vais faire passer sous les yeux de mes lecteurs quelques-uns de ces récits, tels qu'ils sont entrés en abrégé dans le *Synaxare* copte. Le lecteur verra de lui-même que tout s'y passe comme dans le récit de Rufin sur la conversion des Ibères ou celle des Ethiopiens, et, comme nous avons le premier de ces récits en copte, il pourra se rendre compte de la manière dont cette histoire a été faite d'après sa ressemblance avec ceux qu'on va lire.

Je citerai d'abord celui de la sainte[1] Bertanouba, c'est-à-

1) L'on me permettra de rappeler ici que la plupart des martyres coptes, surtout ceux qui sont attribués à Jules d'Aqfahs, sont de véritables romans chrétiens (voir mes *Actes des martyrs de l'Église copte*). Je n'en parlerai pas ici, ni de certaines autres œuvres coptes déjà connues, parce que je les ai publiées le premier et qu'elles ont été étudiées depuis, comme l'*Histoire des deux filles de Zénon*, etc. Je pourrais en outre citer un grand nombre de ces récits qui nous ont été conservés par les manuscrits arabes-chrétiens qui

dire sainte Parthénopée, que je traduis tel que le donne le *Synaxare* :

« Histoire d'une jeune fille appelée Bertanouba qui vivait au temps du roi orthodoxe Constantin et de sa pieuse mère Hélène, sa mère. Sa vie[1] s'est terminée le 21 Toubah. Il y avait au temps du bon roi Constantin qui l'emporta sur ses ennemis par le signe de la croix sainte[2], après l'arrivée de la pieuse Hélène, sa mère, à Jérusalem pour chercher la croix, la faire apparaître (au jour) et en voir la gloire ; il y avait donc, dans les environs de la ville de Rome, un couvent où se trouvaient des religieuses pures qui servaient la foi orthodoxe. Près d'elles se réfugia une vierge de douze ans, nommée Bertanouba, affable de figure, parfaite de taille, bien belle de traits et au visage parfait ; elles la reçurent avec grande joie et lui demandèrent son nom. Elle leur répondit : « Je suis la baptisée Bertanouba ». Elles lui coupèrent les cheveux, la revêtirent des habits des religieuses, et elle resta entre leurs mains, soumise, parfaite en toutes les vertus. Quiconque la voyait était étonné de sa beauté, de sa forme et de sa prestance, de sa tranquillité et de son honnêteté. La mère des religieuses et toutes les sœurs l'aimèrent à cause de sa modestie et de sa beauté. Satan qui est l'ennemi de tout bien lui porta envie. Et il arriva que le roi Constantin cherchait une belle jeune fille pour l'épouser, et Satan la lui mit en tête[3] en lui apprenant que dans la montagne de la ville de Rome[4], il y avait un couvent de religieuses où se trouvait une jeune fille à laquelle ne rassemblait aucune femme du monde en fait de beauté, de sagesse,

sont à la *Bibliothèque nationale* et ailleurs ; je me contenterai seulement de citer les *actes* de cette sainte Sophia qui fut martyre avec ses trois filles : Pistis, Elpis et Agapi, c'est-à-dire : la Foi, l'Espérance et la Charité. Ce récit est conservé dans le *synaxare* copte au 30 Toubah, dans le synaxare éthiopien (cf. *Catalogue des manuscrits éthiopiens, gheez et amhariques de la Bibliothèque nationale*, p. 174, 6).

1) Il faut entendre la vie de Parthénopée.

2) Allusion sans doute au *Labarum*, mais de manière à ce que les expressions soient exactement les mêmes que celles qui sont employées pour Théognoste. Les mots *In hoc signo vinces* étaient bien faits pour obtenir une immense popularité dans tout l'orient chrétien.

3) Il s'agit de Parthénopée.

4) Ce passage est significatif, parce qu'il montre bien que, pour un auteur égyptien, il ne pouvait y avoir de couvent ou de monastère que dans la montagne ; peu importe d'ailleurs que Rome ait des collines et que près de cette ville il y ait les monts du Latium, car c'est une simple coïncidence.

d'honnêteté et de foi. Il demanda conseil à ses grands qui lui dirent : « Nous en avons entendu parler ». Comme son esprit était ému par le diable, le roi ordonna à ses gardes et à ses domestiques d'aller dans le couvent où se trouvait la jeune fille ; et lorsqu'ils l'eurent demandée avec insistance et qu'ils l'eurent vue, ils adorèrent sa beauté et sur le champ ils l'emmenèrent, sans en demander la permission à la supérieure. Les religieuses se mirent à pleurer sur elle ; elle pleurait aussi et leur disait : « Priez pour moi, afin que le Seigneur me sauve de cette tentation mauvaise ». Et lorsqu'ils l'eurent amenée au roi et qu'il se fut informé d'elle, ils dirent à la jeune fille : « Le roi te demande ». Elle ne cessa pas de prier jusqu'à ce qu'elle fût devant le roi ; elle se prosterna à terre et, quand elle se releva, elle vit une croix d'or sur son trône[1]. Son cœur fut encouragé. Lorsque le roi l'eut vue aussi belle qu'on le lui avait dit, il ordonna de l'introduire dans sa chambre jusqu'à ce qu'il fût libre pour entrer près d'elle. Lorsqu'il entra, il se jeta sur son lit : Bertanouba se leva, se prosterna à terre et lui dit : Vive mon Seigneur ! » Et le roi lui dit : « Bertanouba, je veux t'élever et t'honorer, car j'ai quitté toutes les femmes du monde afin que tu sois mon épouse, et non comme une esclave, mais comme une dame libre, afin que tu possèdes l'or pur et l'argent sans alliage, que tu te pares avec les vêtements (splendides) et les pierres précieuses, que tu portes des habits magnifiques, que tu enfantes pour moi des enfants aussi beaux que toi[2] et qui régneront après moi ». Quand le roi eut fini son discours, elle se tint debout sans lever son visage et elle lui dit, les larmes aux yeux : « Écoute-moi d'abord, Monseigneur le roi ! Je suis ton esclave, me voici entre tes mains. Tu m'as promis des faveurs au-dessus de mon mérite. Je prie Dieu qui a accordé à David la royauté, qui a affermi Salomon dans la sagesse et dont tu as vu la croix sainte, de te conserver sur ton trône bien longtemps et (je lui demande) qu'il fasse que tous les rois de la terre soient soumis devant toi. Dis-moi maintenant, Monseigneur, ce qu'il faut faire :[3] si un homme a épousé une femme de ce monde, l'a possédée, lui a donné de la nourriture et des habits, et qu'un autre homme veut la lui enlever malgré elle, quelle est la loi des Grecs au sujet des gens de cette sorte ? » Le roi lui dit : « Celui qui viole la loi est un infidèle et non pas un chrétien. » Et

1) Le trône du roi.
2) Le texte dit : selon ta forme.
3) Littéralement : quelle est la décision.

Bertanouba lui répondit en se prosternant à terre : « Mon Seigneur le roi a parlé droit et il a raison dans sa réponse ; mais, si tu juges avec équité pour un homme mortel, comment jugeras-tu pour le roi du ciel et de la terre, quand tu lui auras enlevé sa fiancée pour la souiller ? Que lui répondras-tu, quand il te demandera raison, lui qui t'a donné cette grande gloire ? car, en vérité, si nous l'avons irrité en ce monde, nous ne pourrons plus supporter sa colère ». Le roi, ayant entendu cela, s'étonna de son esprit et de la sagesse ; craignant le Seigneur, il ordonna sur le champ de la reconduire dans son couvent. La mère supérieure et les religieuses la reçurent avec joie, remerciant le Seigneur Messie qui l'avait sauvée et l'avait ramenée sans tache. Et lorsque les religieuses l'interrogèrent, elle leur raconta tout ; elles glorifièrent Dieu, le protecteur de ceux qui se confient en lui.

« Quant à l'ennemi méchant, il ne cessa de combattre Bertanouba à laquelle il portait envie ; il alla vite dans le pays des Perses, adorateurs d'idoles, et il fit grand bruit au sujet de cette jeune fille. La nouvelle en parvint au roi qui était idolâtre, qui avait renié Dieu et qui avait de mauvaises passions. Il envoya une foule de soldats et écrivit une lettre insidieuse au roi Constantin, ayant peur que ses soldats ne rencontrassent les Grecs et qu'on ne les conduisît devant le roi. Il dit à ses soldats : « Allez au pays de Rome et demandez le couvent des vierges où se trouve Bertanouba. Quand vous l'aurez trouvée, enlevez-la et amenez-la ; voyagez nuit et jour ! quand vous me l'aurez amenée, je vous donnerai de grands honneurs ». Ils sortirent et se mirent en marche avec la peur des Romains. Arrivés au couvent où se trouvait la vierge, ils s'informèrent d'elle, comme s'ils voulaient se faire bénir par elle. L'ayant trouvée, ils furent stupéfaits devant sa beauté et ils furent certains qu'elle était bien l'objet de leurs recherches ; aussitôt ils l'enlevèrent avec une grande peur et ils allèrent avec elle vers le roi. Elle réfléchissait sur ce qu'elle devait faire pour ce grand combat, pire que le premier, car cette fois c'était un homme idolâtre : « mais peut-être, [se disait-elle], trouverai-je l'occasion pour être martyre de la vérité. » Et lorsqu'on la lui présenta, il (le roi) la regarda avec une grande passion, admira sa beauté ; mais elle ne daigna même pas le regarder et ne contempla même pas la magnificence de son pays, car son esprit (à la vierge) était dans les cieux près du Seigneur le Messie. Quant au roi, il ordonna à ses gardes d'orner ses chambres et d'y introduire la jeune fille. Quant à elle, comme elle baissait toujours son visage, il lui dit : « Es-tu Bertanouba dont j'ai tant entendu vanter la beauté que je n'ai

pu dormir? Et maintenant j'ai atteint mon but; maintenant je te donne la possession de trente villes, je te confie les clefs de mes trésors afin que tu possèdes l'or de la Perse, ses pierres précieuses et ses joyaux, et tu seras pour moi une femme libre que tous mes gardes adoreront et sous la puissance de laquelle ils seront rangés. » Alors elle lui dit : « Si je t'ai plu et si tu trouves que je suis digne de toi, alors je suis ta servante, je suis sous ta main et j'en suis joyeuse; mais je suis bien fatiguée de la route qui était pénible : comme mes vêtements sont sales et que demain, c'est la fête de mon Dieu, j'ai besoin de vêtements et d'encens, j'ai besoin de me baigner pour être propre et digne de ta grandeur; j'ai besoin de bois et d'un lieu isolé où personne n'entrera, afin de faire l'offrande à mon Dieu avant ton arrivée vers moi. Je veux donc que tu m'accordes ma demande, pour que ma joie soit complète. » Et le roi, tout joyeux et content, lui dit avec passion : « Je ferai avec plaisir tout ce qui te plaira. » Elle lui dit : « Il m'est venu à l'esprit que je mourrai avant toi, et c'est ce qui cause ma grande joie et ma consolation; je veux que tu me jures, avec les serments de ton Dieu, que le jour où je mourrai tu ordonneras de porter mon corps dans mon pays, afin de le remettre à mes sœurs qui l'enterreront dans le cimetière de mes parents. C'est là le plus grand service que tu puisses me rendre. » Le roi se leva avec joie, lui jura par ses dieux qu'il accomplirait tous ses désirs, sortit d'auprès d'elle, fit un festin aux grands de son royaume et à tous ses soldats. Alors il prit de l'eau de rose, de l'encens et d'autres parfums, fit mettre des bûches de bois dans un endroit séparé, où il n'y avait personne, et commanda qu'on y allumât du feu. Quant à elle, elle se leva, elle lava son visage, ses mains et ses pieds; elle laissa son cilice sur son corps et se revêtit d'habits blancs; puis, elle se tint debout, elle fit sa prière, elle offrit l'encens, elle alla vers le feu et ferma la porte jusqu'à ce que le feu fût enflammé. Alors elle implora le Seigneur Jésus le Messie en disant : « O mon Seigneur, tu es mort pour moi, et moi, je dois mourir pour toi en ce moment, alors que ton signe est sur mon visage. Comme je suis pour toi une fiancée, je te prie, ô mon Seigneur, de recevoir mon offrande de ma main; reçois mon âme, afin que je me prosterne devant ta mère, la vierge pure, dans toute ma virginité. » Alors elle jeta son corps dans le feu et rendit son âme (à Dieu). Les habits se collèrent à son corps, elle ne fut pas brûlée; le feu ne toucha pas même à son corps[1] et pas

1) C'est la phrase même qui se trouve dans le IIIe fragment de Saint-Pétersbourg presque mot pour mot, pour la légende de la seconde Théognosta.

un seul de ses cheveux ne fut consumé, et elle ne fut pas brûlée le moins du monde. Comme elle était restée longtemps sans sortir, les gardes ouvrirent la porte et la virent couchée au milieu du feu, morte. Ils furent étonnés et n'osèrent informer le roi ; ils se tinrent debout et pleurèrent sur sa jeunesse, jusqu'à ce qu'on entendit le roi. Et il se leva dans un grand effroi, il entra et, lorsqu'il vit son corps au milieu du feu, mort, il se frappa les mains l'une contre l'autre et dit : « En vérité, celle-là vainquit mon âme et s'est moquée de moi ; elle m'a chargé d'un grand fardeau de serments, afin que je fasse porter son corps dans son pays ». Et aussitôt il ordonna qu'on prît le corps, qu'on le revêtit de vêtements royaux ; on la portait comme si elle dormait, et avec elle, ils allèrent vers son couvent. Et lorsqu'on apprit cela à sa mère et à ses sœurs, elles sortirent au devant des Perses qui l'avaient amenée, et les Perses leur racontèrent tout ce qui était arrivé. Elles se réjouirent de sa pureté et rendirent gloire à Dieu, à qui soit la gloire éternellement. Que Dieu ait pitié de nous par ses prières : Amen. »

Il n'y aura personne parmi mes lecteurs qui ne juge d'après ce récit qu'on ne peut ignorer plus complètement les droits de l'histoire, de la géographie et de la raison ; mais la raison, la géographie et l'histoire perdent tous leurs droits en présence de ceux de l'imagination et de l'édification, et ceux qui liront cette belle histoire de la vierge Parthénopée qui habitait un couvent à Rome, alors que la vie monacale y était complètement inconnue, pourront savourer toutes les impossibilités du récit et s'édifier à leur aise. La conduite de Constantin est bien supérieure au point de vue moral à celle du roi des Perses : le roi orthodoxe tient en effet une conduite très honorable qui peut compenser sa conduite historique. Sans faire observer plus longuement toute l'absurdité du récit, je veux seulement dire au lecteur que cette légende eut une grande vogue en tout l'Orient et que c'est elle qu'on retrouve à peine changée dans l'histoire de saint Grégoire l'Illuminateur telle que nous l'a racontée Agathange qui, je suppose, était un historien formé à l'école des auteurs coptes[1]. Le roi d'Arménie où la scène se passe était Tiridate,

1) Cf. Langlois : *Collection des historiens d'Arménie*, I, p. 107-193.

un géant, et ce géant lutta toute une nuit et presque tout un jour pour violenter une jeune fille amenée aussi de Rome, sans pouvoir la vaincre, lui le géant : c'est toute la différence.

Un second exemple d'un autre genre va nous montrer la fertilité d'imagination qu'avaient les auteurs coptes. Au 21e jour de Mésoré, le *Synaxare* donne le récit suivant :

« En ce jour mourut la sainte Irène dont le nom veut dire *Paix*. Elle était la fille du roi Licinius qui lui fit bâtir un château, lequel avait 60 fenêtres et était entouré de 12 tours. Ce roi lui fit faire une table d'or, une coupe d'or, et tous les vases du château étaient en or et en argent. Puis, il chargea de l'instruire un vieillard qui resta à l'enseigner en dehors de la tour[1]. Elle avait alors six ans. Un jour elle vit en songe une colombe dans le bec de laquelle il y avait une feuille d'olivier que l'oiseau posa sur la table; ensuite vint un aigle avec une couronne qu'il posa aussi sur la table; puis vint un corbeau qui avait avec lui un serpent, et il le mit encore sur la table. Elle raconta le songe qu'elle avait eu à son maître qui lui répondit : « La colombe, c'est l'instruction par la Loi; la feuille, c'est le baptême; l'aigle, c'est la victoire; la couronne, c'est la gloire des justes; le corbeau, c'est-à-dire le serpent, c'est la persécution. Il n'y a pas moyen que tu ne combattes pour le nom du Messie ». Son père vint la visiter et lui demanda de faire régner sur elle un patrice[2]. Elle le pria d'attendre encore trois jours. Elle se coupa les cheveux et se présenta devant les idoles qui étaient dans la tour pour leur demander conseil au sujet du mariage : elles ne lui répondirent point. Elle leva ensuite les yeux au ciel et dit : « O Dieu des chrétiens! guide-moi vers ce qui te sera agréable! » Un ange lui vint du ciel et lui apprit que « le lendemain l'un des compagnons de Paul l'Apôtre entrerait dans la ville et la baptiserait »; et (en effet) il lui envoya un des disciples de l'apôtre Paul qui la baptisa. Lorsque son père et sa mère revinrent, elle leur apprit qu'elle était devenue chrétienne. Son père la fit sortir (du château et l'amena) au milieu de la ville; il ordonna de lui mettre des liens et de la jeter sous les pas des chevaux pour qu'elle fût foulée aux pieds. Et quand cela lui eut été fait, elle n'en ressentit aucun mal. Les parents s'éton-

1) C'est-à-dire : qui l'enseignait du dehors, sans entrer dans le château ni dans la tour.

2) C'est-à-dire : la marier avec un patrice.

nèrent et crurent au Messie ; ils quittèrent la capitale du royaume et allèrent dans le château. Et lorsque le roi voisin apprit cette nouvelle, il vint à la ville et leur proposa de retourner dans leur royaume, mais ils ne le firent pas. Le roi s'empara de la ville, tourmenta la sainte, lâcha contre elle des lions et des serpents, lui mit au cou une grosse pierre. Ensuite ses parents firent venir le prêtre qui l'avait baptisée et il les baptisa avec 300 personnes, serviteurs, servantes et gens de la ville. Ensuite Numérien la demanda et la conduisit à la ville d'Iselônika ; il la tourmenta, l'enferma dans un taureau d'airain que Dieu brisa pour en faire sortir la sainte. Alors Numérien mourut et Sapor régna. Et lorsqu'il l'eut fait venir, il la perça de sa lance et elle rendit son âme ; mais le Seigneur la ressuscita. Le roi se prosterna devant elle et crut au Messie, et avec lui un grand nombre des habitants de la ville. Alors son père et sa mère moururent ; quant à elle, la force divine la transporta à Ephèse où elle fit beaucoup de prodiges. Et sa confession eut lieu devant les rois de Perse, de Macédoine et de Constantinople. Et après cela, elle mourut avec grand honneur. Que sa prière soit avec nous : Amen. »

Je n'ai pas besoin de faire observer à mes lecteurs les absurdités et les impossibilités d'un tel récit ; ce que je veux par contre leur faire observer, c'est que le rôle de cette jeune fille de seize ans qui confesse sa foi au Christ devant les rois de Perse, de Macédoine et de Constantinople, joue un rôle fort analogue à celui de Théognoste en Ibérie, sauf le martyre ; et en second lieu c'est que ce récit se rapproche beaucoup des contes de l'ancienne Égypte où l'on voit le *Prince prédestiné* enfermé dans un château afin d'éviter le destin qu'on lui a prédit, en sortir pour épouser la fille du prince de Naharina (la Mésopotamie) enfermée elle aussi dans un château et à la fenêtre de laquelle le jeune homme arrive en volant, etc. Le mélange des rois de Macédoine, de Constantinople, de Perse, qui vivent en même temps que les disciples de saint Paul, tout cela en dit long sur la valeur de cette légende, sans parler de ce roi Licinius dont les États sont voisins de ceux de Sapor, c'est-à-dire de la Perse. On est vraiment confondu en face de tant d'imagination et de

naïve ignorance. On comprendra ainsi qu'Irène ait pu convertir les gens d'Église comme Théognoste convertit les Ibères. La méthode est toujours la même et les résultats concordent bien : il n'y a que les détails qui varient un peu.

Dans les deux exemples que je viens de citer, les rois chrétiens ou païens jouent un grand rôle ; dans le dernier que je vais faire passer sous les yeux du lecteur, l'un des plus grands saints de l'Église orientale se met lui-même en scène. Cette *histoire* est prise du *Synaxare* au même jour que celle de Bertanouba ; elle commence ainsi :

Encore en ce jour mourut la sainte Sophie. Écoutez son histoire sainte, exquise, pure. Il y avait un patrice nommé Théognoste [1], le favori des grands rois purs, Arcadius, et Honorius ; de sa femme Théodora il n'avait pas eu d'enfant jusqu'à sa vieillesse. Et cette femme était obéissante à son mari ; ils étaient riches, ils avaient une bonne réputation pour l'obéissance, et son mari (à la femme) était vizir du roi. Le roi lui disait souventes fois : « Va dans le palais du père patriarche, afin qu'il prie sur toi et que tu te donnes une descendance qui te succèdera. » Et lorsqu'il s'avança de jour en jour, il dit la parole du roi à Théodora, sa femme. Ils vinrent tous deux dans l'église de mon humilité, à moi, Jean, et me découvrirent leur secret [2]. Je leur dis : « La main de Dieu est sur le cœur du roi, et peut-être a-t-il dit cette parole par une prophétie. » Je les fis entrer dans l'église et priai pour eux disant : « Celui qui a exaucé Rebecca en lui donnant Jacob [3] et qui a exaucé Anne en lui donnant Samuel (est) celui qui fera paraître de vous une merveille (semblable), qui vous exaucera et vous accordera ce que vous lui demandez [4]. » J'ordonnai tout de suite qu'on me donnât un peu d'eau du baptistère et un peu d'huile de la lampe ; je les en oignis, et ils rentrèrent chez eux en paix. Au bout de neuf mois, ils donnèrent naissance à cette Sophie enviée qui a illuminé de sa lumière notre vie tout entière. Quand ils l'eurent mise au monde, ils la portèrent à l'église à

1) C'est le nom masculin de Théognostos pour Théognosti au féminin.

2) La narration est ainsi mise dans la bouche de Jean, archevêque de Constantinople, et ce Jean n'est autre que saint Jean Chrysostome.

3) Rébecca était en effet âgée, et c'est ce qui justifie la mention qui en est faite, car autrement cette mention serait assez mal choisie.

4) Littéralement : exaucera accordant votre prière.

la fin des jours de sa purification [1], en disant : « O notre père, voici le fruit de tes bénédictions ! » Je la bénis, je rendis gloire à Dieu pour un don (si) rapide et je leur dis : « Glorifiez Dieu et affermissez-vous dans la foi en son nom jusqu'à la fin. » Alors la nouvelle parvint au roi qui s'en étonna et rendit gloire à Dieu pour ce qui venait d'arriver. Et quant à sa mère [2], elle l'éleva en la meilleure des manières, jusqu'à ce qu'elle eût cinq ans, car elle était belle de figure, fleurie de visage et de taille comme l'ivoire [3] (*sic*). Ses parents lui firent construire une belle chambre sur la terrasse de son appartement à l'imitation du balcon des rois Arcadius et Honorius, afin que personne ne la vît. Ensuite son père embellit cette chambre avec de l'or pur, des pierreries, des perles précieuses, comme la parure des étoiles du ciel ; il dressa des lits d'ivoire et des lanternes d'or, il planta en terre une croix d'or afin que (la jeune fille) pût se prosterner devant et qu'elle s'en signât. Et lorsqu'elle eut grandi quelque peu, un des plus nobles patrices nommé Castor, la demanda en mariage à ses parents ; et, lorsqu'elle eut accompli quinze ans, il se maria avec la jeune fille d'un mariage légitime et selon l'avis du roi. Et ce jeune homme, nommé Castor, n'avait ni père, ni mère, car ils étaient morts de la peste qui se produisit en ce temps. Et après cela, ces enviés perdirent... [4]. Alors, voici que cette enviée Sophie, enfanta de ce jeune homme trois enfants dont vous allez savoir les noms : elle appela le premier Etienne comme le nom de celui qui fut le premier des martyrs, et le deuxième Paul comme le nom de l'Apôtre saint, et le troisième Marc, comme le nom de Marc l'évangéliste. Et après cela, le jeune Castor le patrice, son mari, mourut. Et le roi ordonna qu'Etienne, l'aîné des garçons, prît la place de son père à la droite du roi, et que Paul, son frère fût à la gauche, et ils étaient orthodoxes selon la croyance de la foi de leur mère. Après cela, les parents de cette enviée Sophie moururent, le père le premier et la mère la seconde. Et quant à la sainte Sophie, elle resta seule avec ses trois enfants, ayant hérité de grands biens de son père et de son mari. Alors voici qu'elle pensa dans son cœur, disant : « Voici que mes parents sont allés vers Dieu et ils ont laissé de grands biens qui n'ont pu les empêcher de

1) C'est-à-dire : de ses relevailles.

2) C'est-à-dire : Théodora, mère de Sophie.

3) Cette figure est si insolite, même pour un ouvrage arabe ou copte, que je regarde le passage comme incomplet par suite de l'omission de plusieurs mots.

4) Il y a également ici une phrase d'omise, sans que le mss. indique quelque omission que ce soit.

mourir, et l'autre homme à qui je suis devenue une aide pour faire ce qui est dans la loi, il est parti, lui aussi, dans le chemin de tout le monde et les richesses n'ont pu lui servir de rançon contre la mort ! Et moi aussi, Dieu me dit : « Prépare-toi à les suivre ! car le tour de la mort viendra aussi pour toi. » Si je reste dans le monde à cause de mes enfants, les rois ne me laisseront pas tranquille et m'obligeront à me remarier avec un second homme; et Dieu me détestera, et je serai étrangère à mes parents et à mon mari. Et si je dis encore que j'irai vers un couvent pour être religieuse, les entrailles de mon cœur seront consumées à cause de mes enfants et l'on brûlera le couvent à cause de moi. Que dois-je donc faire maintenant ? Je me lèverai pour aller à l'église du Patriarche et en tout ce qu'il me conseillera, je lui obéirai. » Et cette femme sainte se leva, elle se présenta au palais vers mon humilité, à moi, Jean, langue d'or [1] et elle demanda après moi, car on lui avait dit que j'étais à l'église de la sainte Marie, à prêcher le peuple. Quant à elle, elle dit au portier : « Va dire à mon père *Langue d'or* que Sophie, fille du roi (*sic*) digne d'être envié, le patrice Théognoste, veut se présenter devant lui. » Et lorsque j'entendis cela, je lui envoyai deux femmes sages, deux veuves qui servaient dans l'église, afin de la faire venir avec grand honneur ; elle entra dans une salle isolée de l'église jusqu'à ce que j'eusse fait l'offrande pour le peuple, le roi et ses enfants à elle, sans qu'ils connussent l'arrivée de leur mère. Après la messe j'entrai dans la salle, moi avec Marc l'archiprêtre et un chef ; puis j'ordonnai de faire venir cette femme pure Sophie. Depuis le jour où je l'avais baptisée, je n'avais plus vu son visage. Lorsqu'elle fut entrée, elle tomba à mes pieds, pleurant et disant en la langue propre aux rois : « O mon seigneur le patriarche, que ferai-je afin de sauver mon âme dont le monde entier n'est pas digne [2] ? » Je lui répondis : « O ma fille, si tu sais que le monde n'est pas digne de ton âme, tu sais maintenant comment s'opérera ton salut par rapport à lui : ce que tu as entendu dans l'église, de tes propres oreilles, (fais-le). » Et moi, comme je voyais le Saint-Esprit parlant par sa bouche, je lui dis : « J'ai confiance que Dieu que la prophétie du roi qui a parlé à ton père avant ta naissance, s'accomplira pour toi. » Quant

1) Pour bouche d'or. On voit que saint Jean Chrysostome n'hésite pas à s'attribuer le surnom que lui donna la postérité ; son humilité serait en défaut, s'il était réellement l'auteur de ce récit.

2) Cf. *Matth.* XVI, 26.

à elle, elle tira ce qu'elle avait apporté en fait d'offrandes et c'était une somme de 700 dinars [1], et elle retourna chez ses enfants venant du château du roi. Lorsqu'elle entra dans sa chambre, elle pria et demanda instamment au Seigneur de lui révéler ce qui devait lui faire opérer le salut de son âme. Elle ne dormit point cette nuit ; mais elle resta prosternée devant cette croix d'or, priant le Seigneur et sa mère la Vierge. Tout à coup le lieu fut illuminé d'une lumière beaucoup plus éclatante que celle du soleil, et voici qu'une nuée de lumière entra vers elle par une fenêtre et brilla au milieu de la chambre. Quant à cette sainte femme, Sophie, en voyant cette lumière, elle eut peur et s'écria : « O Jésus, roi de vie, secours-moi ! » Aussitôt du milieu de la nuée lui apparut la vierge Marie ; elle lui adressa la parole : « Me connais-tu, Sophie ? » — Quant à elle, elle lui dit : « Non, Madame. » — Et Marie lui dit : « Je suis Marie, la vierge, la pure, la mère de vie. Si tu veux contenter Dieu, car il ne t'appellera point de cette ville [2], lève-toi et suis-moi. Je te demande en mariage pour mon fils. » Quant à Sophie, elle se jeta aux pieds de la sainte Marie, elle fut comme si elle était en songe, ne sachant pas ce qui lui arrivait. Le lendemain, elle se trouva sur la montagne des Oliviers, en haut de la ville sainte, Jérusalem.

Il y avait là un monastère de vierges, élevé sur la montagne, taillé dans un rocher, nommée *monastère de la Communauté*. Il y avait une vierge qui était la supérieure, la sainte Euphémie [3], qui plusieurs fois avait vu les Anges de Dieu chanter dans l'église de la Résurrection et au Golgotha où l'on avait crucifié Jésus le Messie. Et pendant qu'elle était debout, occupée à prier, tout à coup une lumière brilla, et voici qu'un ange lui apparut et lui dit : « Euphémie, Euphémie, la vierge pure [4] est revenue au monastère cette nuit, elle et son fils ; et vous savez ce qui est écrit : « Soyez éveillés pendant la nuit, de peur que l'époux ne vienne [5]. Maintenant lève-toi et sors en dehors du monastère ; tu trouveras ce vase élu ; prends-le et passe avec lui en ce lieu. » Aussitôt, il disparut. Quant à la sainte Euphémie, elle prit avec elle deux vierges saintes et elles sortirent le matin au moment de l'aurore ;

1) Environ 10,000 francs.

2) C'est-à-dire : tu ne mourras pas à Constantinople.

3) Ce nom est connu par ailleurs. — Voir E. Amélineau : *Contes et romans de l'Egypte chrétienne*, t. I, p. 21-68.

4) Il s'agit de la vierge Marie.

5) Cette parole ne se trouve pas dans l'Écriture ; c'est une allusion au ch. XXV de l'Evangile de saint Matthieu.

elles trouvèrent Sophie assise, enveloppée dans un manteau de soie et d'or, et la croix d'or qui était plantée dans la chambre[1] était plantée devant elle. Quant à l'enviée Sophie, elle ne savait point qu'elle était sortie de sa chambre; mais elle pensait qu'elle était en songe. Lorsque la supérieure la vit, elle en fut effrayée, parce qu'elle pensait que c'était la reine, la femme du roi Arcadius : elle tomba à terre. Quant à la sainte Sophie, ses yeux s'ouvrirent, elle vit cette petite colline, le monastère et cette vierge prosternée devant elle; elle eut peur et fut stupéfaite; puis, elle dit dans sa langue : « Dieu est un! » car elle était des gens de Constantinople et ne savait pas la langue des habitants de la ville sainte; mais elle fit signe de sa main, en disant : « Passez-moi dans ce monastère. » Comme elle leur parlait dans sa langue, elles ne la comprirent point. Elles la conduisirent cependant dans le monastère : le soleil était déjà levé et toutes les vierges s'étaient rassemblées pour voir cette merveille. Et il y avait une vierge nommée Akhroussa[2] (la muette) qui avait été servante chez l'un des patrices dans la ville de Constantinople; elle s'était enfuie de chez son maître et elle était restée tranquille en ce couvent. Quand elle eut examiné le visage de la sainte Sophie, elle fut étonnée et s'écria d'une grande voix, disant : « O Madame Sophie, comment as-tu laissé ta chambre garnie d'or pour venir ici ? qui t'a gardée et conduite ? Où sont tes trois enfants, les rois chéris : Étienne, Paul et Marc ? Tes parents étaient morts avant mon départ de Constantinople. » Quant à Sophie, lorsqu'elle eut entendu sa langue, elle se réjouit, leva les yeux et dit : « J'ai laissé tout cela pour mon Seigneur Jésus le Messie; c'est lui qui m'a guidée jusqu'ici. » Alors elle l'embrassa et se réjouit d'avoir trouvé quelqu'un qui parlât son langage. Alors cette sainte honnête apprit à la femme tout ce qu'il lui était arrivé et comment la nuée l'avait portée depuis Constantinople jusque là. Alors Akhroussa parla à la mère supérieure et aux sœurs vierges; la supérieure envoya raconter le tout à l'archidiacre et l'archidiaire informa le père patriarche de Jérusalem de tout ce qui était arrivé à Sophie. Le patriarche anba[3] Théodore se rendit à pied au monastère des vierges, il vit de ses yeux cette merveille et la gloire du grand roi Jésus le Messie; il pensa disant. « Nous craignons qu'il

1) Dans sa chambre à Constantinople.

2) C'est bien ainsi qu'est écrit le mot الخرسا = *la muette*; mais il y a un autre nom اخروسا qui signifierait : *celle qui garde* et peut-être est-ce ce dernier mot qui est la bonne leçon.

3) Ce mot signifie : *notre père*, pour ابونا.

n'arrive à cette ville un malheur de la part du roi et de ses trois enfants[1] ». Il écrivit aussitôt dans une lettre tout ce qui était arrivé et l'envoya au roi pur, Arcadius. Et pendant que la lettre était en chemin et qu'elle n'était pas arrivée, car ceux qui la portaient restèrent trois mois en chemin, voici que ses fils, étant rentrés dans leur maison et n'ayant pas trouvé leur mère, déchirèrent leurs vêtements et parcoururent tous les lieux sans la trouver. Ils informèrent le roi de tout cela; il s'attrista beaucoup et s'étonna de ce qui avait eu lieu. Un méchant homme s'avança vers les enfants de Sophie et leur dit : « J'ai vu votre mère dans le palais du patriarche. » Pour eux ils se hâtèrent de se rendre à l'église avec leurs habits déchirés, la tête couverte de poussière, criant avec tous leurs serviteurs : « O notre père le patriarche, rends-nous notre mère ! sinon, nous mourrons à cause d'elle. Secours-nous, ô notre saint père, car le feu s'est enflammé dans nos entrailles. Vive le Seigneur le Messie ! si tu nous regardes avec pitié en cette heure si difficile, nous et elle, nous serons à jamais sous les ordres de l'Église. Donne-nous seulement notre mère, que nous puissions voir son visage, car nos entrailles sont déchirées; sans cela, nous nous donnerons la mort en nous étouffant ou en nous noyant dans les eaux de la mer. » Et quant à son fils le plus jeune, Marc, il se jeta dans la poussière en dehors de la porte de l'église et devint comme les morts[2]. Quand l'archiprêtre m'eut raconté tout ce qui avait eu lieu, je me levai et descendis dans la salle de l'église; j'ordonnai que personne n'y entrât, sinon ses trois enfants. En entrant, ils se prosternèrent à terre à mes pieds, pleurant amèrement, et c'est avec peine que je les fis se relever; ensuite je baisai leur tête et signai leur cœur du signe de la croix jusqu'à ce qu'ils fussent en état de me parler; et moi aussi, je pleurai beaucoup, parce que je voyais ces trois jeunes hommes dans cette tristesse. Alors ils me dirent : « O notre seigneur père ! on nous a appris que notre mère est chez toi ! ne nous néglige pas, car nous mourrions. Aie pitié de nous, ô notre père, car nous ne la ferons jamais sortir de ton obédience. » Pendant qu'ils me parlaient ainsi, tout à coup l'Ange du Seigneur m'effleura le côté (de son aile), me disant : « Jean, la femme que cherchent ces gens est maintenant dans la ville sainte, dans l'un des monastères de vierges; dans trois mois, il vous arrivera une lettre à son sujet. » Et l'Ange me raconta tout ce qui était arrivé.

1) Les enfants de Sophie.
2) C'est-à-dire : s'évanouit et devint insensible.

Quant à moi, je me retournai vers ses fils et je leur racontai tout ce que l'Ange m'avait appris : ils rentrèrent chez eux dans une grande tristesse. Quant à la sainte Sophie, elle se livra à une dévotion pénible, s'attacha à la dévotion fréquente avec la faim et la soif [1] : elle ne mangeait que de samedi en samedi, ne goûtait absolument pas de pain; mais seulement quelques grains mouillés avec de l'eau, et le Dieu bon la guidait selon sa volonté.

« Au bout de trois mois, la lettre arriva au patriarche de Constantinople et on la remit au roi. Après l'avoir lue, il admira qu'une nuée l'eût transportée sur le mont des Oliviers : puis ce roi aimant Dieu, Arcadius, se prosterna devant Dieu et son cœur s'attrista ; il se leva ensuite, vint vers l'église, demanda après moi et me donna la lettre du patriarche. Alors il me dit : « Que ferons-nous pour conserver des enfants qui sont parmi les grands de l'Empire ? » Et je lui répondis : « Personne ne peut s'opposer à la puissance du Seigneur le Messie ; mais appelle-les ici. » Le roi envoya deux chambellans pour leur dire : « Le roi et le patriarche vous prient de venir. » Ils se levèrent tous les trois, ils se présentèrent à l'église avec un visage changé par le chagrin et la tristesse. Entrés dans l'église, ils élevèrent la voix, disant : « O notre père, amène-nous notre mère, car nous mourrons à cause d'elle. Que le secours de tes prières nous vienne en aide, car notre cœur est épuisé par le chagrin et la tristesse. Nous savons que si elle était morte ou si elle avait été dévorée par les lions, le Seigneur le Messie pourrait nous la ressusciter par tes prières pures. » Le roi leur remit la lettre, et, quand ils l'eurent lue, leurs yeux firent couler des larmes en abondance, et ils dirent : « Nous ne resterons jamais sans notre mère ! » Quand le roi eut connu la douleur de leur cœur, la grandeur de leur tristesse, il écrivit une lettre royale pour la ville de Jérusalem, afin qu'on les reçût et traitât convenablement. Ils prirent beaucoup de richesses, montèrent sur un navire et se mirent en route sur mer, ils restèrent six mois avant d'arriver à la ville de Jérusalem.

« Quant à celui qui sait toutes choses avant qu'elles arrivent, il ne voulut pas faire perdre la peine de leur mère [2], car son corps était épuisé à cause de la grandeur de sa dévotion ; elle tomba malade le 11 du mois de Toubah, qui est le jour de l'onction [3] de Notre Seigneur

1) C'est-à-dire : se livrer à de grandes mortifications, sans manger, ni boire.
2) C'est-à-dire : ne voulant pas lui faire perdre le fruit de ses mortifications.
3) C'est-à-dire : le jour où le Christ fut baptisé dans le Jourdain ; ici l'auteur

Jésus le Messie, et certes la vierge pure, reine de vérité, se présenta à elle, lui disant : « O chère Sophie ! » Elle dit : « Oui, Madame, me voici ! je t'aime de tout mon cœur et de toute mon âme. » — La vierge Marie lui dit : « Viens chez moi, dans le repos, dans le royaume de mon Fils ; dans dix jours à partir de la fête commémorative [1], je viendrai pour te faire monter vers les cieux. Tes trois enfants sont venus vers toi, et tu les verras avant ta mort ; recommande-leur de suivre ton chemin, afin que leur séjour soit dans les lieux où tu seras ; et quant à ton corps, on le portera dans la ville de Constantinople, et on le placera dans la chambre où tu as fait tes prières ; on consacrera ta maison pour (en faire) une église au nom de mon Fils ; de grands prodiges y seront opérés et en cette église on se réunira pour l'éternité. » — Et la sainte Sophie lui dit : « O Madame la reine, mère de vie, protectrice du monde, tu m'as raconté toute chose ; mais que rendrai-je au Seigneur pour le prodige qu'il a fait en ma faveur ? » Et la Vierge resta toute la nuit (près d'elle), la consola, puis elle la quitta. A partir de ce jour, la sainte Sophie ne goûta rien de ce qui est au monde, jusqu'au moment de sa séparation du corps, et le vingtième jour de Toubah, dont le lendemain est la fête de la mère de Dieu [2], ses enfants arrivèrent à Jérusalem avec la lettre du roi et une grande foule de soldats. L'émir de la ville sortit à leur rencontre avec le patriarche ; on les fit entrer dans la ville avec une grande gloire et, lorsqu'ils se furent prosternés dans les endroits saints, ils s'informèrent au sujet du mont des Oliviers et leur [3] montrèrent la lettre du roi. Après l'avoir lue, ils s'étonnèrent de ce qui avait eu lieu, et le père patriarche marcha devant eux vers l'endroit où était le couvent de leur mère, après avoir laissé les soldats et l'émir à l'intérieur de la *Maison sainte* [4], en se disant : « Peut être ils entreraient dans le couvent et les religieuses auraient peur des soldats ». A leur arrivée, ils frappèrent à la porte ; on la leur ouvrit et le patriarche entra seul avec les trois moines [5] (*sic*), et, lorsqu'ils virent leur mère en

sachant que l'on doit le baptiser du saint chrême, le fait faire par Jésus-Christ, quoique cela n'ait pas eu lieu.

1) C'est-à-dire : après la fête qui retrace la mémoire du baptême de Jésus.

2) C'est le 21 Toubah que les Coptes célèbrent la mémoire de la mort de la Vierge.

3) C'est-à-dire : à l'archevêque-patriarche et à l'émir.

4) C'est le nom arabe de Jérusalem, *Beit el Moqaddas*.

5) Je ne vois ici qu'un simple *lapsus* de l'auteur, à moins qu'il n'ait voulu dire qu'on avait habillé les enfants en moines pour les faire entrer dans le couvent.

cette grande modestie, ils pleurèrent beaucoup, arrachèrent leurs cheveux, déchirèrent leurs habits et jetèrent de la cendre sur leurs têtes [1]. Et quant à leur mère, elle leva les yeux au ciel et dit : « Que dirai-je, ou comment te remercierai je, (Seigneur), pour tout ce dont tu m'as comblée? car, lorsque j'arrive à ma dernière heure, tu m'as envoyé mes enfants afin que je les voie ! » Et lorsque les enfants l'eurent embrassée longuement, qu'ils eurent fait toucher leur visage à son corps en se faisant bénir et en pleurant, elle leur parla avec attention disant : « O enfants de mes flancs et joie de mon âme, patientez un peu, jusqu'à ce que je vous aie fait toutes les recommandations que j'ai à vous dire. Le temps est passé, et la vierge pure, sainte Marie, viendra bientôt pour tenir un engagement qu'elle a pris avec moi cette nuit. » Et elle leur raconta ce qui était arrivé, comment elle avait été transportée de la ville de Constantinople ; elle leur apprit toute l'adoration de Dieu (qu'elle avait faite), leur recommanda de donner des biens et de l'argent au monastère des vierges, disant : « Ce sont elles qui m'ont reçue et m'ont bien traitée, quoique je fusse étrangère. » Elle passa toute cette nuit qui est la veille du vingt et unième jour de Toubah, à prêcher les recommandations de la vie [2] jusqu'au chant du coq, et elle leur dit : « Je vous confie à Dieu, ô mes enfants ; voici la reine en vérité qui arrive vers moi ! » Et lorsqu'elle eut pris congé de ses enfants et de toutes les vierges, elle fit trois fois le signe de la croix sur son visage, ouvrit la bouche et rendit l'âme, le vingt et unième jour du mois de Toubah ; le jour de la fête de la vierge, mère de lumière. A ce moment, une grande lumière brilla et toutes les vierges entendirent le chant des Anges en avant de son âme ; on ensevelit son corps avec une étoffe de soie, on l'embauma avec des parfums agréables et on le plaça dans un cercueil de marbre pendant trois jours, en attendant que les ouvriers eussent préparé un cercueil d'or ; on y plaça son corps, on le transporta vers la ville de Constantinople, on le conduisit dans la chambre (qu'elle avait occupée) et on le plaça sur un lit d'ivoire incrusté d'or. Une grande foule se réunit en ce moment pour voir la merveille et se prosterner devant son corps béni. Comme devant tous les martyrs, plusieurs prodiges et vertus s'opérèrent par son corps. Quant au roi et à ses enfants (à Sophie), ils me demandèrent conseil, disant : « Cette maison appartient au Messie, et il n'est pas raisonnable qu'elle soit

1) Le texte est fautif en cet endroit, et dit : *jetèrent la porte sur leurs têtes.*
2) C'est-à-dire à faire les recommandations qui mènent à la vie céleste.

habitée par des hommes, si ce n'est le Messie et ses adorateurs [1]. » Quant à moi, je ne fis pas négligence, j'y entrai, je l'arrosai de l'eau de la purification et je la consacrai au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; je lui donnai le nom de la sainte Sophie (qu'elle a gardé) jusqu'à ce jour, et c'est en elle que le roi fait l'offrande [2]. Quant à nous, ô mes amis, envions la conduite de cette sainte et ses nobles vertus, pour obtenir sa faveur, pour aimer et donner des faveurs aux hommes qui appartiennent à Jésus le Messie. Que le Seigneur nous protège par ses prières. »

Tel est ce récit bien long pour ce qu'il nous apprend d'historique, car il ne nous apprend absolument rien de ce chef, sinon que saint Jean Chrysostome a vécu durant les règnes d'Arcadius et d'Honorius, ce que nous savions sans doute déjà : tous les autres détails sont de la plus insigne fausseté. Nous connaissons les noms des patriarches qui ont vécu du temps de saint Jean Chrysostome ; il n'y en a aucun du nom de Théodore ; l'église de Sainte-Sophie existait depuis longtemps, puisque saint Grégoire de Nazianze y prononça quelques-uns de ses discours les plus réputés, avant et sous le règne de Théodose ; cette basilique ne put donc avoir pour cause la donation d'une sainte femme nommée Sophie. Nous savons par ailleurs que le nom de *Sophie* fut donné à cette église en l'honneur de la *Sagesse* divine. Tout cela est fort connu ; mais ce n'était pas suffisant, assez édifiant pour un auteur copte et cet auteur a imaginé le récit que je viens de rapporter d'après l'abrégé du *Synaxare*. Cette histoire est attribuée par l'auteur à saint Jean Chrysostome, qu'il appelle *Langue d'or* au lieu de *Bouche d'or* ; saint Jean Chrysostome est déjà évêque avant la naissance de Sophie qui se marie à quinze ans, qui a trois enfants qu'elle élève et ses trois enfants ont l'âge d'occuper à la cour d'Arcadius

1) On pourrait entendre que le Messie y habitait comme homme ; ce serait une erreur, à moins de croire qu'il y habitait comme un homme *spiritualisé* ; le scribe a simplement voulu dire que l'église était la maison de Dieu et des chrétiens.

2) C'est-à-dire : une *basilique*, dans le sens étymologique.

des charges importantes, lorsque leur mère est enlevée à Jérusalem, où ses enfants vont la chercher, où elle meurt; on ramène le corps de la sainte à Constantinople où l'on fait de sa maison l'église basilique de Constantinople, toujours pendant le règne d'Arcadius et le pontificat de Chrysostome. En demandant un laps de trente années pour que tous ces événements s'accomplissent, je ne serai pas taxé d'exagération. Or, saint Jean Chrysostome fut sacré évêque de Constantinople le 26 février 398, et mourut vers 406, après un court pontificat où il trouva plus de déboires que de consolations et de succès; de même Arcadius qui était monté sur le trône en 393 mourut en 408, deux ans environ après saint Jean Chrysostome. Où prendre les 30 ans nécessaires au récit? où prendre seulement les 15 ans pour la naissance et la nubilité de Sophie? Rien ne peut donc soutenir l'examen dans ce récit légendaire.

J'ai voulu citer ces récits en entier afin de montrer aux lecteurs de la *Revue* quelle était la manière de raconter des auteurs coptes, comment ils entendaient la littérature, la vraisemblance et l'authenticité des œuvres, comment ils entendaient tout d'abord leur conserver l'allure des récits légendaires que leur avait transmis l'antiquité. Et non seulement on cherchait avant tout à contenter le besoin de surnaturel qui est resté encore si vivace dans tout l'Orient; mais je le crois bien, ces auteurs tenaient surtout à certifier la puissance de leur religion et à montrer qu'elle était supérieure à toutes les autres. Les nombreux prodiges qu'ils font éclore dans les *actes* de leurs saints et de leurs martyrs n'ont pas d'autre but; les *vies* et les ascèses des moines vont aussi à une fin semblable : le christianisme est exalté et le lecteur édifié. Malheureusement l'examen critique des faits prétendus historiques ne laisse debout aucun de ces prodiges, ni même aucun des faits dits historiques auxquels on les a voulu mêler. De même que l'histoire de Frumentius, l'apôtre de l'Abyssinie, n'est pas le moins du monde conforme à l'histoire et aux habitudes égyptiennes, de même aussi l'histoire de

Théognoste, qui se passait en Ibérie, ne peut aucunement se prévaloir d'être conforme à la vraisemblance et à la raison ; par contre, si le premier de ces récits accuse trop de dissemblance avec ce que faisaient les Égyptiens, le second accuse, lui, trop de ressemblance avec les habitudes de l'Égypte et trahit son origine égyptienne. Dans les récits qui avaient l'Afrique connue d'eux pour théâtre, les auteurs coptes péchaient par trop d'imagination et d'invraisemblance ; dans ceux qui au contraire se passaient en dehors de l'Égypte, ils péchaient par manque d'imagination et l'invraisemblance, pour venir d'une cause différente, n'en était pas moindre. Ici la seule chose qui soit vraie, c'est qu'à une certaine époque l'Abyssinie se convertit, comme l'Ibérie adopta la foi chrétienne ; nous le savions assurément puisque l'une et l'autre sont restées attachées à leurs croyances religieuses. Nous arriverions à la même conclusion si nous nous occupions du martyre de Jacques l'Intercis ; mais déjà se dégage des pages que l'on vient de lire la conclusion intéressante que les auteurs coptes ne se cantonnaient pas seulement dans leur pays, qu'ils se tenaient au courant de ce qui se passait dans les pays éloignés du leur, qu'ils trouvaient dans les faits qu'on leur rapportait, comme on les rapporte en Orient, ample matière à leurs romans ; que les faits, il les arrangeaient ensuite à leur manière, à leur goût national, et ils les arrangeaient de telle sorte que du premier coup ils savaient les rendre parfaitement incroyables, parfaitement anti-historiques et anti-rationnels. La Perse, l'Arménie, l'Empire romain lui-même leur offrirent ample matière à mettre en récits ; aujourd'hui c'est la Géorgie et l'Empire romain qui ont été le sujet de cette démonstration, avec une échappée sur l'Arménie ; mais il est bien certain que l'Empire romain, la Géorgie et l'Arménie firent de même pour l'Égypte, et sans doute aussi la Perse ; nous le verrions plus en détail en examinant les *Actes* de saint Jacques l'Intercis, où nous trouverions la Perse, l'Arménie, l'Ibérie et l'Égypte réunies dans le même récit.

La conclusion de cet article, c'est que le récit de Rufin, celui qu'il dit avoir recueilli des lèvres du roi de Géorgie devenu officier dans l'armée romaine, provient en ligne droite des œuvres de la littérature copte dont il lui fut donné connaissance pendant son séjour en Égypte, au milieu des moines de Nitrie et de Scété, et son affirmation à propos du roi de Géorgie n'est qu'une affirmation littéraire, et non une affirmation historique. Par conséquent ce qu'il raconte de la conversion des Ibères au Christianisme ne soutient pas un seul moment l'examen d'un lecteur sérieux : de tout son récit il ne reste que le fait que nous connaissions déjà, à savoir que la Géorgie s'était à une certaine époque convertie au Christianisme : cette époque, il affirme que ce fut le règne de Constantin, comme le font aussi quelques documents coptes; les monuments indigènes affirment au contraire que ce fut sous le règne d'Arcadius que cet événement eut lieu : auquel de ces deux récits faut-il ajouter foi? Je suis tenté de croire qu'il ne faut prendre au sérieux ni l'un ni l'autre, parce que ce ne sont que des œuvres de pure imagination, inventés pour l'édification du lecteur.

La Hurlanderie, 25 décembre 1913.

E. Amélineau.

# THÉMIS

## UN NOUVEAU LIVRE SUR LES ORIGINES SOCIALES DE LA RELIGION GRECQUE

Les *Prolegomena*[1] de Miss Harrison ont, en dix ans, acquis à l'auteur une réputation si méritée que la publication d'un nouvel ouvrage, qui se donne comme le développement du premier, ne laisse pas d'être un événement pour tous ceux qui recherchent par quelles étapes les dieux de l'Hellade, de fétiches grossiers qu'ils étaient à l'origine, en sont venus à incarner l'idéal de la beauté humaine. Pas plus que les *Prolegomena* n'ont prétendu être une sorte d'*Introduction à l'étude de la religion grecque* où tous ses aspects se trouveraient indiqués et classés, *Themis* ne se donne pour en exposer complètement le système. Les *Prolegomena* ne justifient leur titre qu'en tant qu'ils ont cherché à expliquer ce qui, à côté des dieux Olympiens, a survécu de primitif dans les croyances des Grecs : fêtes agraires, esprits de la végétation et esprits des morts, démonologie, orphisme. Beaucoup de ces questions sont reprises dans *Themis*[2]; mais son sous-titre indique ce que ce nouveau livre a cherché à ajouter au premier : *a study of the social origins of greek religion*. Il ne s'agit donc plus d'étudier séparément le sens de tel rite ou la formation de telle divinité; il s'agit de retrouver quelle est l'idée générale qui a dû dominer cette religion primitive qu'on retrouve si vite derrière les fêtes grecques en apparence les plus laïcisées comme derrière les divinités qui semblent les plus policées ou les plus élevées. Miss Harrison a emprunté son titre au dernier vers de

1) Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*. In-8°, xxii-680 p. et 179 fig. (Cambridge, 1903). (2e éd. 1908).

2) *Themis, a study of the social origins of greek religion*, in-8°, xix-559 p. et 151 fig., Cambridge, University Press, 1912.

Je n'ai pas vu de critique importante consacrée à cet ouvrage, sauf les quelques réserves à la théorie qui y est soutenue sur la magie et la religion formulées par Farnell, *Archiv f. Religionswiss.*, 1914.

l'*Hymne des Kourètes* qui sert de point de départ à ses recherches; on verra qu'elle ne l'a pas pris — à tort ou à raison — au sens ordinaire qu'on lui donne : ce n'est pas la Justice personnifiée qu'elle a voulu voir en Thémis, c'est l'incarnation de l'ordre social tout imprégné de religion qui régnait à l'aurore de la Grèce.

Si *Themis* est d'une lecture aussi suggestive que les *Prolegomena*, c'est que l'auteur, sans jamais s'alourdir d'une vaine érudition, fait concourir pour l'élucidation de chaque problème trois ordres d'informations : n'oubliant jamais qu'elle est venue à la mythologie par l'archéologie et que son premier ouvrage a été un recueil de vases peints[1], elle fait un appel aussi utile qu'agréable aux monuments figurés ; ils ne lui permettent pas seulement d'éclairer son texte de jolies images, mais ils apportent souvent aux textes la plus précieuse lumière ; pour les textes eux-mêmes, elle a le mérite d'en citer toujours l'essentiel en les traduisant, ce qui l'amène à les comprendre souvent plus intimement que ses prédécesseurs ; enfin, pour expliquer le sens des rites, dont cette confrontation des textes et des monuments a établi le caractère véritable, elle a recours à ce que l'ethnographie comparée nous apprend, avec une précision de plus en plus grande, des croyances des demi-civilisés.

Son nouveau volume offre d'aussi brillants exemples que le premier des résultats auxquels on peut arriver pour l'élucidation des problèmes les plus complexes par le concours de ces trois instruments de recherche. Mais, si les textes et les monuments sont toujours étudiés de même, ce qui a changé c'est l'idée que M^lle^ Harrison se fait du phénomène religieux ; c'est parce qu'elle a été dominée par une conception toute théorique que *Themis* ne me semble pas appelé à rencontrer un succès aussi durable que les *Prolegomena*[2].

Jusqu'ici, dans sa sociologie religieuse, elle avait surtout suivi

1) Ses *Greek vase paintings* publiés avec Mac Coll sont, je crois, son second ouvrage (1894), le premier étant sa *Mythology and Monuments of ancient Athens* publié avec Verrall (1890). Miss Harrison a encore publié deux curieux ouvrages, *The myths of the Odyssey* (1896) et *Primitive Athens described by Thucydides* (1906).

2) Le nouveau volume reprend beaucoup des questions étudiées dans le premier pour en pousser l'explication plus avant à la lumière les principes sociologiques dont l'auteur s'est pénétrée. Une partie de l'illustration des *Prolegomena* a même passé dans *Themis*. Ainsi la figure *Themis* 72 = *Prolegomena* 58, 74 = 65, 77 = 54, 89 = 105, 90 = 108, 125 = 128, 126 = 175, 137 = 124 etc. M^lle^ Harrison aurait peut-être dû signaler ces emprunts.

Frazer, voyant partout esprits de la végétation et rites de communion, tabous et totems. Mais, récemment, une double lumière l'a illuminée — c'est son enthousiasme de néophyte qui parle ainsi —, la philosophie de M. Bergson, la sociologie de M. Durkheim.

Tout en nous félicitant que ces lumières lui soient venues de France, on se demandera si elles étaient bien nécessaires pour montrer à un esprit aussi fin que celui de Miss Harrison toute la fécondité des deux points de vue dont elle déclare qu'elle leur est redevable : à M. Bergson elle devrait d'avoir compris l'importance de la durée, du perpétuel flux et reflux des choses, en un mot de « l'évolution créatrice » qui, plongeant ses racines dans la vie universelle, est donc à la fois périodique et éternelle ; grâce à M. Durkheim elle se serait rendu compte qu'un dieu n'est que la projection des sentiments, des besoins, des désirs d'une collectivité; dans les divers épisodes de sa vie ou dans les divers actes de son culte s'expriment les moments correspondants d'une émotion collective.

Que ce principe de M. Durkheim qui veut qu'avant d'étudier un phénomène religieux on cherche à définir l'état social dont il dépend, que ce principe, qui n'est qu'une application de celui de la pensée humaine fonction du milieu que Taine a fait triompher dans les études littéraires, que ce principe puisse être fécond dans l'étude de la religion grecque, nous le croyons volontiers ; il le sera d'autant plus que tout indique qu'en Grèce une société de type patriarcal et féodal a succédé, avec les Achéens, à la société matrilinéaire des états égéens ; on y trouvera donc un utile principe de classement. Et il n'est pas moins utile, quand on étudie une religion où subsistent tant d'éléments primitifs, de se rendre compte que, si la religion a fini, entre les mains des philosophes, à répondre — imparfaitement d'ailleurs en Grèce — à des aspirations morales, elle n'a longtemps exprimé que les besoins tout matériels d'une société primitive, préoccupée avant tout d'assurer la fécondité de ce dont elle vit — animaux et plantes — et de ceux qui en vivent — les hommes. Enfin, les divisions internes de cette société n'importent pas moins à l'histoire de sa religion puisqu'elles s'y reflètent et que les cérémonies d'initiation, qui forment une part prépondérante de sa vie religieuse, ne sont destinées qu'à aider au passage d'une classe sociale à une autre.

Si M[lle] Harrison doit à la lecture de certains mémoires de M. Durkheim — elle n'a pas encore pu lire son ouvrage capital, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* — et des autres collaborateurs

de l'*Année Sociologique* d'avoir vu plus clairement ces relations entre la religion et la société dont elle traduit les besoins fondamentaux et les émotions collectives, elle n'en a pas moins, sous d'autres influences, accordé plus d'importance que dans les *Prolegomena* aux idées astronomiques et aux rites phalliques dans l'explication des mythes et des cultes de la Grèce, et beaucoup s'accorderont à y voir une faiblesse.

Il est plus difficile de saisir ce dont M^lle^ Harrison est redevable pour l'intelligence de la religion grecque à la philosophie de M. Bergson. A voir les citations de ses œuvres disséminées un peu au hasard dans son ouvrage, on peut se demander si l'auteur n'a pas cédé surtout au prestige du grand nom qui, depuis ses conférences de 1911 à Oxford, n'est guère moins à la mode au delà du « canal » qu'en deçà. En tout cas, cette action exercée sur une étude consacrée aux origines religieuses de la Grèce n'est pas une des moins curieuses répercussions qu'ait eues la philosophie bergsonienne.

Quoi qu'il en soit des idées philosophiques qui ont dominé les études réunies dans ce volume, ces études, à les prendre en elles-mêmes, ne diffèrent guère de celles qui composent les *Prolegomena*. Elle présentent les mêmes défauts et les mêmes qualités.

Style vif, parsemé de saillies spirituelles et de remarques piquantes, définitions heureuses, développements où passe parfois un souffle discret de poésie, d'abondantes citations des poètes grecs dans les belles traductions en vers que les Anglais doivent à Gilbert Murray ou à d'autres — bien entendu quelques citations de Shakespeare —, des illustrations nombreuses et bien venues, des titres courants bien choisis, cette habitude anglaise de traduire les vocables divins qui les rapproche tellement de nous — parler d'Herséphores n'évoque rien, mais quelle vie ne prennent-elles pas si on traduit *Porteuses de rosée* ! — enfin une impression très claire — rien ne manque à rendre agréable et légère la lecture de ce gros ouvrage où l'intérêt est perpétuellement tenu en éveil.

La contre-partie de ces brillantes qualités d'*essayiste*, c'est qu'à force de passer d'une question à une autre, aucune n'est traitée à fond, c'est que des difficultés graves sont trop souvent esquivées ou résolues par de simples artifices verbaux ; c'est enfin que l'auteur, qui lit beaucoup et assimile très facilement, semble trop souvent oublier d'indiquer au bas des pages les travaux d'où a pu lui venir telle idée qu'elle a fini par croire sienne. Il ne s'agit point ici de ses compatriotes et amis ; elle a scrupuleusement indiqué tout ce qu'elle doit à Gilbert Murray,

« a scholar who is also a poet » qui lui a donné un *excursus* pour son VIII<sup></sup>e chapitre et qui, après avoir longtemps côtoyé la religion grecque dans ses ouvrages littéraires, vient de l'aborder, de façon aussi brillante que superficielle, dans ses *Four stages of greek religion* (1912) ; — à F. M. Cornford qui a écrit le chapitre sur l'origine des jeux olympiques (VII) et lui a suggéré beaucoup des idées qu'il a développées depuis dans son beau livre *From Religion to Philosophy* (1913), enfin et surtout à A. B. Cook qui prépare depuis longtemps un grand ouvrage sur Zeus et a esquissé sur nombre de textes rebattus des théories toutes nouvelles. J'ignore si c'est à toutes les conversations dont il a été évidemment l'objet pendant sa longue préparation que cet ouvrage doit l'allure de brillante causerie qui en fait souvent le charme, mais qui irrite aussi parfois par ce qu'il offre de décousu et d'incohérent. Mlle Harrison nous affirme que c'est l'*Hymne des Kourètes*, auquel elle a consacré un article spécial au lendemain de sa découverte[1], qui forme la trame de son ouvrage et elle en a disposé en partie la matière comme pour élucider les problèmes qu'il pose, et cela dans un ordre ascendant qui va de la danse sacrée que l'Hymne accompagnait jusqu'à

1) *Annual of the british School*, XIV. Nous devons faire déjà toutes réserves sur la désignation souvent employée par Mlle Harrison de cet hymme comme « hymne des Kourètes ». Rien ne prouve que les fidèles qui devaient le chanter en dansant aient été censés représenter ou imiter la pyrrhique des Kourètes. J'ai rappelé, *RHR*, 1913, II, p. 369, que Kurt Latte, dans une étude sur la pyrrhique et les Kourètes, s'était nettement élevé contre cette conjecture. Cf. maintenant K. Latte, *De Saltationibus Graecorum capita quinque*, 1913, p. 47 et les deux autres travaux sur Zeus et les Kourètes qui ont paru en même temps que l'ouvrage de Mlle Harrison : l'article de W. Aly sur les origines du culte de Zeus en Crète (*Philologus*, 1912) et la dissertation de J. Poerner, *De Curetibus et Corybantibus* (Halle, 1912). A se borner aux indications que contient l'hymne traduit ci-dessous, on verra que les deux premières parties — invocation au dieu et explication des raisons pour lesquelles on l'invoque — devaient se chanter debout autour de l'autel — immobiles ou avec des mouvements lents — au son des harpes et des chalumeaux ; dans la troisième partie, à chacune des six phrases musicales qui commencent par θόρε, « bondis », le chœur des chanteurs devait exécuter un saut en cadence. A qui s'adresse cet impératif ? Mlle Harrison semble croire qu'il s'agit du dieu suprême que les fidèles évoquent et qu'ils croient, dans leur ferveur, présent au milieu de leur ronde. Mais « bondis » me paraît équivaloir à « bondissons » ; c'est une sorte de refrain que chaque danseur répète à son voisin ; à chaque fois que la musique devait marquer le retour du saut, chaque danseur devait redire en l'honneur de quoi on allait sauter. Toutes les chansons populaires connaissent des refrains de cette sorte.

Thémis qu'il invoque à la fin et qui a fourni son titre à l'ouvrage. Mais on a souvent l'impression que l'Hymne a moins dirigé la composition de l'ouvrage que déterminé à grouper des morceaux, ébauchés à des périodes diverses, sous les auspices des Kourètes et du Kouros Suprême.

Le principal inconvénient de cette composition, un peu flottante comme celle de tant d'ouvrages anglais, est que les idées originales et fécondes qui y sont disséminées en nombre risquent de s'y trouver noyées. Il nous a donc paru qu'il serait utile d'en offrir aux spécialistes français une analyse qui, tout en suivant l'ordre même des développements de l'auteur, éliminerait les détails et mettrait en valeur tout ce qui mérite le plus de l'être.

Comme il convient dans une pareille analyse, je me suis pénétré autant que j'ai pu de la pensée de l'auteur et je n'ai indiqué qu'en note les réserves ou les objections que ses idées me paraissaient appeler. Il ne me reste, avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'à exprimer l'espoir de n'en avoir jamais faussé les idées maîtresses et de contribuer ainsi, en résumant l'essentiel, à faire apprécier à un cercle plus étendu un des ouvrages les plus suggestifs que nous devions, sur les origines religieuses de la Grèce, à une femme qui a su allier, à la profondeur de la pensée, la grâce de la forme.

*
* *

Le 1er chapitre est consacré à une traduction et à une analyse de l'Hymne découvert par les fouilleurs anglais en 1905 sur l'emplacement du temple de Zeus Diktéen à Palaikastro en Crète : ce sanctuaire n'était pas celui de la grotte sacrée de Psychro dans le Lassithi où les ex-voto se succèdent du XVIe au VIIIe s., mais celui que les gens de Praisos avaient élevé, du VIIe au Ve s., près de leur ville au Zeus Diktaios dont le culte dominait dans cette région étéo-crétoise du N.-E. de l'île, à Itanos et à Hiérapytna comme à Praisos[1]. On sait qu'on y représentait Zeus imberbe — c'est donc bien le *Kouros* de l'hymne — et qu'on lui sacrifiait une truie qui était censée l'avoir nourri ; des

1) Mlle Harrison n'a pas encore pu tirer parti dans son texte de l'article de J. Toutain, *RHR*, 1911, II, p. 277-90 : *L'antre de Psychro et le* ΔΙΚΤΑΙΟΝ ΑΝΤΡΟΝ. Après avoir parcouru la région en 1911, je puis me déclarer d'accord avec M. Toutain sur les points suivants : 1° la grotte de Psychro dans le Lassithi, qu'on peut gagner en quatre heures de Lyttos par une route antique, a dû être sous la dépendance de cette ville (dans les vers d'Aratos, inspirés de ceux d'Hésiode, il faut sans doute lire Λύκτῳ [et non Δίκτῳ] ἐν εὐώδει et la

haches doubles et des boucliers figurent parmi les ex-voto qu'on lui offre et j'ai cherché à expliquer ici, à propos du Kourète Itanos qui passait pour avoir fondé la ville de ce nom, dans quelle relation étaient avec le dieu ces inventeurs légendaires du bouclier.

Commençons par reproduire l'hymne qui est venu jeter sur la question un jour tout nouveau[1].

Ἰώ,
Μέγιστε Κοῦρε, χαῖρέ μοι,
Κρόνιε, παγκρατὲς γάνους,
βέβακες δαιμόνων ἁγώμενος·
Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἕρ-
πε καὶ γέγαθι μολπᾷ,
τάν τοι κρέκομεν πακτίσι
μείξαντες ἅμ' αὐλοῖσιν

Iô,
Kouros Suprême, salut, Kronien, maître tout-puissant de tout ce qui étincelle, toi qui t'avances à la tête des dieux ! Sur le Dikté, pour l'année, rends toi et réjouis-toi de la danse et du concert que nous te donnons avec des harpes mêlées aux flûtes et quand

correction d'Ἰδαίῳ en Αἰγαίῳ, proposée déjà par les anciens, me paraît très vraisemblable] : le Lassithi serait l'*Aigaion*, le mont aux chèvres et c'est là que se localiserait la légende de Zeus nourri par la chèvre Amalthée ; 2° le nom de Dikté doit être réservé au massif qui domine le N.-E. de l'île, d'Itanos à Praisos ; la grotte sacrée serait à y chercher près du cône du *Modhi* ou du dôme du *Strongylo*, les cimes dominantes, peut-être non loin de *Magasa* où l'on recueille beaucoup de haches polies. J'ajoute 3° que l'identification de Palaiokastro avec Héleia proposée par Bosanquet (*Annual*, XI, p. 298) ne me paraît fondée sur aucun argument sérieux ; pour que ce temple de Zeus Diktaios, qui dépendait politiquement de Praisos, soit resté établi à deux bonnes heures de cette ville, il faut que son emplacement ait été consacré de très longue date : toute cette ἱερὰ χώρα de Zeus Diktaios, disputée entre Praisos et Itanos, ne paraît pas avoir comporté de ville (cf. A. Reinach, *Rev. ét. grecques*, 1911, p. 395).

1) Je le reproduis avec le texte et la traduction (légèrement modifiée) que j'en ai donnée *Rev. d. ét. grecques*, 1911, p. 332. La traduction de Mlle Harrison me paraît trop tendancieuse pour être suivie partout. Là où l'interprétation était contestable, elle a adopté, sans discussion, celle qui pouvait fournir un argument nouveau à sa thèse. Ainsi rien ne prouve qu'au v. 3 δαιμόνων désigne les Kourètes et non les dieux olympiens dont le fils de Kronos est le roi ; rien n'autorise Mlle H. à interpréter ainsi et à traduire sans plus « thou art come at the head of thy Daimones ». Au v. 20 je ne vois pas comment Mlle Harrison peut traduire « were held about by wealth-loving Peace ». Aux v. 22-3, la traduction littérale serait « Bondis pour nos jarres (ou nos couches) et bondis pour nos troupeaux à la belle toison ». Mais je crois que ma traduction rend bien le sens. Le primitif s'imagine que le bond, qui l'exalte et le magnifie en quelque sorte, magnifiera et amplifiera de même ce pourquoi il bondit ; s'il s'agit de couches conjugales et de troupeaux, c'est évidemment à la multiplication de l'espèce qu'il espère aider par ses bonds. Tel me paraît être la valeur originelle — oubliée bien entendu quand l'hymne fut composé — des bonds qui en forment le refrain ; et c'est pourquoi, en particulier, je préfère, *demnia* à *stamnia* au v. 23.

καὶ στάντες ἀείδομεν τεὸν
ἀμφὶ βωμὸν οὔερκῆ.

Ἰὼ κτλ.
Ἔνθα γάρ, σέ, παῖδ' ἄμβροτον
ἀσπιδ[ηφόροι τροφῆες]
παρ' Ῥέας λαβόντες πόδα
κ[ρούοντες ἀπέκρυψαν]

*Une strophe manque*
*qui finissait par*
...τᾶ]ς καλᾶς Ἀοῦς

Ἰὼ κτλ.
[Ὧραι δὲ βρ]ύον κατῆτος
καὶ βροτο[ὺ]ς Δίκα κατῆχε
πάντα τ' ἄγρι' ἄμφε[πε ζῷ']
ἁ φίλολβος Εἰρήνα

Ἰὼ κτλ.
Ἀ[μῖν θόρε κὲς θά]μνια[1]
καὶ θόρ' εὔποκ' ἐ[ς ποίμνια]
[κὲς λή]ια καρπῶν θόρε
κὲς τελεσ[φόρους αὔρας][2]

Ἰὼ κτλ.
Θόρε κὲς πόληας ἁμῶν,
κὲς ποντοφόρο[υ]ς νᾶας·
θόρε κὲς ν[έους πολ]ίτας,
θόρε κὲς Θέμιν κ[λειτάν][3].

nous chantons, debout autour de l'autel bien clos.

Iô, etc.

Car c'est là, enfant immortel, que les nourriciers porteurs de boucliers, te prenant des mains de Rhéa, te cachèrent en frappant de leurs pieds en cadence.

Iô, etc.

Les Saisons commencèrent à donner leurs fruits chaque année et la Justice à régner chez les mortels, et les bêtes sauvages, toutes tant qu'elles sont, elle les soumettait, la Paix bienheureuse!

Iô, etc.

Pour nous aussi, bondis! bondis pour que nos couches soient fécondes et féconds nos troupeaux! Pour les germes de nos fruits, bondis et pour les vents qui donnent l'abondance.

Iô, etc.

Bondis encore pour nos villes et pour nos nefs qui bravent l'abîme! Bondis pour les jeunes citoyens et bondis pour la glorieuse Thémis.

Mlle Harrison distingue dans l'hymne trois parties : 1) une invocation au Mégistos Kouros ; 2) un rappel de la légende des Kourètes sautant autour de lui, destiné à expliquer le *tripudium* semblable des fidèles qui dansaient en chantant l'hymne ; 3) les bienfaits ou « bénédictions » annoncés comme devant être le résultat de cette danse et de la venue du Kouros qu'elle annonce, bénédictions dont l'obtention est en réalité tout l'objet de cette cérémonie.

1. Restitution de Xanthoudidis (Κρητικὴ Στοά, III) ; Miss Harrison accepte le σταμνία de Murray. Mais ce mot, fort rare, paraît désigner spécialement des cruches à vin ; la Crète a toujours été plutôt le pays des grands *pithoi* à huile.

2. Je préfère l'αὔρας de Xanthoudidis aux σίμβλους, ruches, de Murray, qu'adopte Miss Harrison. L'élevage des abeilles ne paraît pas jouer un grand rôle en Crète (les montagnes qui s'y appellent *Melissakia* doivent leur nom aux abeilles sauvages qui y butinent, non à des ruchers). K. Latte propose βότρυς ; mais l'épithète *télesphoroi* ne conviendrait guère des grappes.

3. Avec Murray Miss Harrison restitue καλάν ; Bosanquet avait proposé κλυτάν. L'épithète καλὰ ayant déjà été employée pour Eôs, il est probable que le poète en avait employé ici une nouvelle ; de plus « glorieuse » est un qualificatif beaucoup plus expressif pour Thémis.

A l'aide de comparaisons fournies par les sauvages, Mlle Harrison n'a pas de peine à montrer que la danse des Kourètes autour du Kouros qui leur est confié — traduisez la danse des « Jeunes gens » autour du « Jeune homme » — rappelle les danses armées qui font souvent partie du cérémoniel d'initiation par lequel tout adolescent doit passer, généralement à la puberté, pour devenir membre du clan. Cette initiation est souvent considérée comme une sorte de seconde naissance, puisque le jeune initié va naître à la vie du clan. Parfois, la seconde naissance est figurée mimiquement en faisant passer l'initié à travers la peau d'un animal, sans doute le *totem* des hommes de la tribu ; quand cet animal est une chèvre, on ne peut s'empêcher de penser à la chèvre Amalthée nourissant Zeus ou à Eriphios « le chevreau », surnom de Dionysos. Dionysos au milieu des Korybantes répond, d'ailleurs, à Zeus au milieu de Kourètes ; ce serait même dans cette fonction que Dionysos aurait donné naissance au dithyrambe, ou, pour parler avec Mlle Harrison, qu'il serait devenu *dithyrambos*[1]. L'hymne delphien de Dionysos n'invoque t-il pas Διθύραμβε Βάκχ' ἔλθε.

C'est, en effet, la question complexe des origines du dithyrambe et du drame que Mlle Harrison cherche à élucider à la lumière des faits ainsi acquis (chap. II). Le dithyrambe serait, à l'origine, le chant de la renaissance ; dans les sociétés primitives, on ne naît définitivement à la vie d'homme que si on semble né d'un homme. Il en est ainsi de Dionysos — pour Διό(σ)νυσος « le fils de Zeus » selon l'étymologie de Kretschmer que Mlle Harrison a faite sienne depuis longtemps — ; il renaît de la cuisse de Zeus ; la foudre lui a communiqué aussi sa force sacrée comme la flamme du foyer l'a donnée à Démophon. On sait quelle contagion de faiblesse les primitifs attribuent à tout ce qui tient ou vient de la femme; pour en débarrasser le jeune garçon, « il faut donc le transfor-

1) Si je comprends bien la pensée de Mlle Harrison, *Dithyrambos*, aurait d'abord été un nom de divinité, bientôt attribué à Dionysos avec le sens de « celui à la double naissance » ; comme le nom servit de refrain à des chants célébrant cette double naissance, chants qui auraient accompagné le sacrifice du taureau sacré dans le culte de Zagreus, ces chants auraient pris le nom de *dithyrambe*. Comment le dithyrambe finit par devenir un des noyaux de la tragédie, c'est une question dont on trouvera les éléments dans le bel article *Dithyrambos* de Crusius dans la *Real Encyclopædie*. On aurait désiré connaître le sentiment de Mlle Harrison sur ces questions aussi intéressantes qu'obscures. Depuis Crusius la question du dithyrambe et de la double naissance de Dionysos a été reprise par Sturtevant, *Classical Philology*, V, p. 330 et par P. Corssen, *Rhein. Museum*, 1913, p. 301.

mer de *chose de femme* en *chose d'homme* » (p. 36). Le feu du foyer jouait aux Amphidromies le même rôle que l'eau bénite au baptême : feu ou eau ne purifient pas seulement de la souillure maternelle, ils communiquent la force magique qui est en eux. Les coutumes que Lycurgue a consacrées à Sparte, exposition du nouveau-né enlevé à la mère, la « maison des hommes » ou *Lesché*, les « repas des hommes » ou *sissyties*, ces coutumes se retrouvent dans les sociétés primitives [1]. On saisirait sur le vif à Sparte le patriarcat réagissant contre le régime matriarcal; de même, beaucoup de dieux qui passent pour avoir été nourris par des nymphes et apparaissent ensuite au milieu d'un thiase de jeunes hommes seraient ainsi les témoins de deux organisations sociales successives : une partie de leur légende serait adaptée au régime ancien, une partie au régime nouveau. Ainsi Dionysos ou Zeus, comme enfants, sont soignés par des nymphes ; comme jeunes hommes, ils sont des *kouroi*, présidant à une société de *Kourètes*; plus exactement, le *Kouros* est une projection des *Kourètes*, le produit de l'émotion collective de ce groupe de danseurs armés. Ici on touche aux sources mêmes du mystère, les *drômena* des anciens, comme à celles du drame dionysiaque.

*Mystère* évoque, en effet, pour les anciens une idée fort différente de ce que le mot signifie pour nous : « pour eux le mystère est un rite accompli dans un but magique, δρώμενον » (p. 135). L'acte n'a pas de valeur en lui-même ; il faut qu'il soit répété ; répéter, c'est renouveler. Qu'est ce que le drame sinon la répétition des hauts faits de dieux ou de héros? En les répétant, en les mimant, en les jouant, on a cru en renouveler l'efficacité. Drame et *drômenon* ont donc même origine. Aux circonstances critiques de la vie, naissance ou mariage, moisson ou guerre, l'homme sent un besoin confus de manifester sa solidarité avec tous ceux de son groupe; car de pareils événements, qui intéressent le groupe entier, sont éminemment sociaux. L'exultation collective s'extériorise en danses et en cris où l'on s'efforce d'imiter — et par là d'inciter, de faciliter — l'événement en cause; en l'imitant on croit l'aider à se pro-

1) Des articles récents de Bethe sur la pédérastie dorienne (*Rhein. Museum*, 1910), de Nilsson sur le mariage et les classes d'âge à Sparte (*Klio*, 1912), de Jeanmaire sur la cryptie lacédémonienne (*Rev. d. ét. gr.*, 1913), articles que Mlle Harrison eût gagné à connaître, viennent de développer cette explication par les coutumes de peuplades sauvages de ce qui nous paraît le plus singulier dans l'organisation spartiate. Plus on ira, plus on reconnaîtra que, seule, l'ethnographie comparée peut élucider tout ce qui nous semble obscur dans les civilisations classiques.

duire selon son désir ; le dieu (suivant une formule que M[lle] Harrison emprunte à M. Doutté), c'est alors le désir extériorisé, personnifié, ou, comme le dit Philon (cité p. 47), « ceux qui font les Bacchants ou les Korybantes se pénètrent de fureur sacrée jusqu'à ce qu'ils voient ce qu'ils désirent ». Pour l'évoquer ainsi, nul moyen plus efficace que de l'imiter : cette imitation d'actes sacrés serait à l'origine de la tragédie.

Sans insister ni sur cette théorie, qui a du moins le mérite de l'originalité[1], revenons, avec M[lle] Harrison (chap. III), aux Kourètes et au Kouros[2]. Pour comprendre les Kourètes, il faudrait penser aux sociétés secrètes d'Afrique ou d'Australie, à leurs danses orgiaques, à leur mimique si expressive, qui intensifie leur désir et en réalise parfois l'objet. Le mythe de la pierre emmaillotée donnée à Kronos tandis que les Kourètes couvrent du choc de leurs armes les cris du jeune Zeus,

1) J'espère discuter ailleurs la théorie sur l'origine de la tragédie que M[lle] Harrison oppose à celle que Ridgeway a formulée dans son livre *The Origin of tragedy* (Cambridge, 1910), livre qui a suscité de très intéressants articles de Farnell, Flickinger, A. W. Pickard, S. Nilsson et M. Croiset. F. M. Cornford vient d'étudier dans le même esprit *The origin of Attic comedy* (1914).

2) Puisque M[lle] Harrison admet que le Zeus Kouros remonte en Crète à une conception préhellénique, elle aurait dû se demander si l'on ne pouvait retrouver son nom minoen. On s'étonne qu'elle n'ait pas rappelé les faits suivants qui eussent apporté un singulier appui à sa thèse. Dans la vie de Porphyre de Gaza, Marc le Diacre nous apprend que les habitants de Gaza invoquaient leur dieu suprême, Zeus Marnas, comme maître des pluies (κύριον τῶν ὄμβρων ; cf. sa fête du Maïoumas dont le rite essentiel, un plongeon dans l'eau, paraît être un rain-charm) ; d'autres témoignages font importer de Crète le culte de Marnas ; on l'aurait appelé Krétagénès et Marnas s'explique parce que τὰς παρθένους Κρῆτες προσαγορεύουσι μαρνᾶς (Steph. Byz. Γάζα). En 1897, Drexler (art. *Marnas* du Roscher) pouvait encore écrire que ce rapprochement était manifestement sans valeur et accepter sans hésitation l'étymologie de Marnas par le sémitique « notre Seigneur ». Peut-on aujourd'hui rejeter ce rapprochement à la lumière des faits suivants : 1) affinités avec les Minoens des Philistins qui ont fondé Gaza vers le XII[e] s. av. et caractère *hétéen* de ce nom (cf. Gazaka, Gazioura) ; 2) présence du fleuve Marnas (géo. Μάρναντας d'où l'adjectif Μαρναντικός, *Oest. Jahreshefte*, XV, *Beibl.*, p 174) à Ephèse dont la tradition fait, comme de Gaza, une colonie de Minos ; 3) le fait bien attesté que *martis* signifiait vierge dans la langue de Minos (cf. Britomartis ; peut-être y avait-il, à côté de *martis*, une forme *marnis* puisqu'on trouve à Memphis, depuis la XVIII[e] dyn., un culte de *Marnit*, *Papyrus Sallier*, n° IV, pl. II, l. 11 ; cf. la Παρθένος du *Pap. Casati*, col. 34, l. 6). Si *Martis* ou *marnis* signifie *Kore* (Κούρη, à Paros, *IG*, XII, 5, 225), *marnas* ne peut-il, en effet, se traduire par *Kouros* ? Wackernagel a même supposé que *maritus* serait pour *martitus* : *Mars-Martis* serait le dieu printanier des forces génératrices (*Indogerm. Forsch.* 1912).

ce mythe, comme celui de Dionysos Zagreus déchiré par les Titans, veut expliquer une de ces cérémonies d'initiation qui se déroulent pour l'intronisation du jeune homme au nombre des hommes faits de la tribu : ces jeunes hommes sont les Kourètes dont le dieu est naturellement le Kouros ; les Titans sont les Τιτᾶνες, hommes de la tribu qui se sont blanchi le corps de craie, *titanos* ; on fait semblant de tuer le jeune initié pour le faire renaître à sa vie nouvelle ; cependant résonne le *rhombos* qui imite le roulement du tonnerre[1] ; les Kourètes passent pour des *démons* comme se font passer pour tels les initiateurs de toutes les tribus sauvages. Puisque Zagreus est figuré comme un serpent cornu, ses adorateurs en prenaient peut-être l'aspect. En tout cas, la légende de Zagreus s'éclaire à la lumière de celle des Wiradthuri de la Nouvelle Galles du Sud où l'on raconte aux jeunes initiés que le puissant Dhuramoolan va les enlever pour les déchirer en morceaux qu'il réduira en cendres, pour les ressusciter ensuite de leurs cendres modelées en figure humaine. Quant à la légende de Zeus nourri par la chèvre Amalthée au milieu des Kourètes, on peut la rapprocher du rite d'initiation des Akikouyou (de l'Afrique orientale anglaise) appelé « la fête de naître de la chèvre » où tous les jeunes garçons, vêtus avec la peau des chèvres sacrifiées, dansent en entrechoquant leurs boucliers blancs et leurs bâtons.

Les initiés du *Kouros*, qu'il soit Zagreus ou Zeus, devaient avoir des initiateurs : telle est proprement la fonction des Kourètes. Le Kourète ne peut s'expliquer qu'à la lumière de « l'homme-médecine » des demi-civilisés. Épiménide, qui en offre un type parfait, passe pour « nouveau Kourète » et fils de Nymphe. L'initiation devait commencer, pour lui ainsi que dans beaucoup d'autres cas, par un long sommeil dans une grotte sacrée : c'est elle qu'accomplit Pythagore, initié par Morgès sur

1) M[lle] Harrison rapproche le *rhombos* de l'instrument magique australien appelé par les Anglais *bull-roarer*, par les Allemands *schwirrholz* (*tchuringa* des Arunta, *murtu-murtu* des Warramunga). C'est une planchette de bois mince, longue de 0m,25 à 0m,50, ovalisée à un bout, munie à l'autre d'une lanière grâce à laquelle on peut la faire tournoyer. On l'emploie surtout dans les cérémonies d'initiation et celles qui cherchent à attirer la pluie : en tournoyant, cette sorte de crécelle produit, en effet, un bruit semblable au grondement de l'orage ou au beuglement d'un bœuf : ce rapprochement serait-il une des sources de l'association du taureau et du dieu des orages qu'on rencontre en Crète, en Carie, chez les Hétéens et dans tant de religions primitives ? M[lle] Harrison ne paraît pas connaître l'article, d'ailleurs confus, consacré par R. Pettazzoni à *La Mythologie du Rhombe*, *RHR*, 1911, I, p. 149.

l'Ida, comme Épiménide. Trois autres traits de cette initiation sont connus par les fragments des *Crétois* d'Euripide dans le chant des Daktyles Idéens : le novice doit avoir couru dans la montagne en brandissant les torches de la Mèter (ὀρειβασία); il doit avoir participé au banquet de viande crue (ὠμοφαγία); il doit avoir supporté « les foudres de Zagreus qui erre la nuit ».

En quoi consiste cette dernière épreuve, que le poète fait appeler par le représentant des Daktyles Ζαγρέως βροντὰς... τελέσας? Miss Harrison a cherché à prouver que l'initié devait : 1) se faire purifier par une pierre à foudre, talisman tout puissant comme le feu céleste dont elle passe pour émaner[1] ; 2) entendre sans s'émouvoir le roulement du tonnerre imité au moyen du κῶνος καὶ ῥόμβος (le *bull roarer* des sauvages); 3) contempler et adorer un foudre posé sur un trône vide, comme on le voit sur les monnaies de Séleucie, cette ville syrienne où, d'après Appien, l'on « adore et chante encore maintenant Kéraunos ».

Mlle Harrison a consacré son IVe chapitre à s'expliquer sur la nature de la foudre et sur celle de la magie qui peut l'attirer ou la détourner. Que les Kourètes étaient des « faiseurs de pluie », c'est ce qu'on a depuis longtemps conclu et de la légende qui les disait nés de la terre fécondée par les larmes de Zeus et de leur association avec les Nymphes dans certaines villes de Crète, avec Hersé « la Rosée » à Érythrées[2]. Si les Kourètes passaient pour « faire la pluie » c'est qu'ils devaient savoir évoquer ou provoquer les orages.

Comme point de départ de ses recherches, à ce sujet, Mlle Harrison a pris le fragment de vase du Dipylon que j'ai publié ici[3]. J'y ai vu un

1) Ce point a été repris par E. Harrison : ΔΙΑ ΛΙΘΟΝ and *Jovem Lapidem* dans les *Mélanges Ridgeway* (Cambridge, 1913). Ajoutons que c'est aussi en Crète, par Karmanor, qu'Apollon se serait fait purifier après le meurtre de Python (Paus. II, 7). Il est question d'une initiation où on purifie le fidèle en broyant de la pierre sur sa tête dans Schol. Arist. *Nub.*, 260.

2) Il s'agit des Korybantes dans cette inscription d'Erytrées qui a échappé à Mlle Harrison (Wilamowitz, *Nordionische Steine*, Ac. de Berlin, 1909, p. 23) ; mais les surnoms d'*Euphroneioi*, *Thaleioi* et *Andreioi* que les Korybantes reçoivent à Erythrées indiquent, entre autre fait, qu'ils sont essentiellement identiques aux Kourètes d'Éphèse. Signalons aussi à l'auteur que les Kourètes sont appelés Καλοὶ δαίμονες à Messène (*IG*, V, 1, 1445) ; ils semblent y avoir eu comme noms Eunomdas, Euémon et Hiéronas (Hiller von Gaertringen, *Hira und Andania*, 1911, p. 36).

3) *RHR*, LX, 1909, p. 324 (Mlle H. attribue à tort à Th. Reinach ce mémoire

autel du type minoen supportant un bouclier d'osier placé entre deux cornes de consécration ; de part et d'autre est assis un prêtre qui agite, et semble entrechoquer, deux instruments formés d'une tige supportant un disque. D'après M[lle] Harrison les instruments seraient des *gourd-rattles*, crécelles en forme de gourde employées souvent chez les sauvages pour faire de la pluie ; l'un des instruments de ce type que M[lle] Harrison reproduit, calebasse naturelle, présente, en effet, une similitude frappante avec ce que l'on voit sur le vase. Quant au zig-zag qui sort du plus haut des deux instruments, on a suggéré à M[lle] Harrison qu'il représenterait — non, comme je l'avais supposé, l'éclair passant du bouclier sacré à l'instrument du magicien — mais la pluie qu'il attire (on sait qu'un zig-zag est l'hiéroglyphe égyptien de l'eau). Cette interprétation aurait l'avantage d'expliquer un détail sur lequel M[lle] Harrison n'a pu insister : l'homme est nettement ithyphallique et un zig-zag semblable paraît sortir de son phallus. Serait-ce donc en « faisant de l'eau » — à la façon du Zeus des *Nuées* ou du diable chrétien — et en brandissant ou entrechoquant deux récipients à eau que le magicien évoquerait la pluie ? Sans aborder cette question, M[lle] Harrison s'est bornée à rappeler le char de Salmonée qui imitait le bruit du tonnerre et le char de Krannon qui, tout en faisant le même bruit, projetait de l'eau d'une amphore qu'il portait [1]. Que ce soient là des rites de *rain-making*, S. Reinach l'a établi dans un mémoire bien connu (repr. dans *Cultes*, II, p. 165) et on s'étonne de ne pas le voir rappeler par M[lle] Harrison. Elle y eût trouvé un rite de « faiseurs de pluie » livoniens qui méritait davantage d'être rapproché du tesson du Dipylon : grimpé sur un pin, ce magicien entrechoque deux tisons enflammés en en faisant voler au loin les étincelles.

M[lle] Harrison reprend aussi pour le *palladion* la théorie que j'ai indiquée dans mon mémoire : tout *palladion* est d'abord une Kéraunie, la pierre fulgurante tombée du ciel ; on l'a vénéré d'abord comme tel ; l'anthropomorphisme en a fait peu à peu sortir Pallas ; ce n'est pas la déesse qui a fait la sainteté de l'arme ; c'est la sienne qui est due à l'arme sacrée. On voit en quelque sorte la déesse naître du bouclier sur la fresque bien connue de Mycènes (cf. la fig. 6 de mon article. M[lle] Harrison n'a pas encore vu la nouvelle publication de cette *pinax*

dont elle a fait grand emploi. Ajoutez à ma note que le fr. vient du Kynosarge et est conservé à l'École anglaise d'Athènes).

1) Peut-être doit-on expliquer ainsi que le Zeus phrygien nommé Βενναῖος — de βεννα, chariot — ait aussi la figure d'un dieu foudroyant.

votive par Rodenwaldt, *Ath. Mitt.* 1912). Plus généralement, pour le primitif, toute arme est dangereuse par elle-même ; il croit qu'elle agit par quelque vertu interne ; le primitif constate que, muni de tel instrument il a plus de *mana* que sans cet instrument ; il peut agir plus loin, plus efficacement ; c'est donc à l'instrument qu'il attribue ce surcroît de force ; « ainsi l'outil, l'arme deviennent sacrés *per se*, non comme instruments d'un dieu, mais comme extension et *emphase* de l'homme » (p. 86).

Mlle Harrison n'a pas de peine à montrer que l'homme ne pouvait pas ne point voir dans la foudre l'éclat d'une arme céleste ; c'est pourquoi tous les endroits qu'elle a frappés deviennent *tabou* ; on connaît les *abata* et *adyta* de Grèce, les *putealia* et *bidentalia* de Rome ; ces noms montrent bien qu'on s'imagine un *trou* profond où s'enfonce le *trait* sacré et qui doit rester désormais *inaccessible*. Mlle Harrison tire même, de certains vers des *Bacchantes*, la présomption qu'il y aurait eu, dans certains de ces lieux interdits, — notamment « la chambre de Sémélé » à la Cadmée — des exhalaisons fuligineuses, restes de la flamme céleste mal éteinte. De la foudre-arme elle passe à l'oiseau-foudre et, par Picus et Faunus, revient aux Daktyles Idéens que Plutarque leur compare comme évocateurs d'orages ou faiseurs de pluie[1]. Elle n'oublie pas non plus les déesses-oiseaux d'Égypte et de Carthage, d'Éphèse et de Sparte, ni les déesses-cygnes, Léda et Némésis.. Est-ce que cette « fusion and confusion » était aussi « unavoidable » que l'auteur nous l'affirme en concluant ce chapitre ? En tout cas, tous ces éléments de la question n'eussent-ils pu s'enchaîner avec plus de précision ?

*
* *

Au Ve chapitre, Mlle Harrison passe au deuxième rite de l'initiation des Kourètes, l'*ômophagia*. C'est, à l'en croire, le moins bien compris, parce que rien ne répugne plus à notre mentalité que l'idée de dévorer, saignant encore, un animal, surtout un animal qui ne nous a fait aucun mal, et ce n'est rien expliquer, mais rendre le rite plus odieux encore, que de dire que l'animal est sacré, que le totem est dieu. Aussi bien,

1) Toute la question, si complexe, du passage entre la foudre-arme et la foudre-oiseau aurait dû être reprise au sujet de Picus. J'espère le faire quelque jour, dans le sens où je l'ai indiqué ici à propos de Picumnus et de Pilumnus (*RHR*, 1907, I, p. 340) et du *Thunder-weapon* de Blinkenberg (*RHR*, 1912, II, p. 260).

avec raison. M^lle^ Harrison nous invite à nous dégager d'abord de toute notion anthropomorphique si nous voulons nous mettre dans la mentalité totémique. Car le totémiste ne doit pas être confondu avec un animiste projetant son « moi » dans la nature, prêtant à tout ce qui vit des pensées ou des volontés humaines ; il ne projette pas son individualité humaine pour la simple raison qu'il n'en a pas encore conscience ; il ne s'est pas encore différencié du monde vivant, il ne s'est pas séparé de toute l'ambiance animée ; il se sent en communion avec tout ce qui l'entoure, il participe à la vie universelle. Son *totem* c'est ce avec quoi il se sent en communion particulière. Pourquoi ? Il ne saurait souvent le dire,... et c'est pourquoi il est souvent vain de le rechercher. A l'origine de l'élection d'un *totem* il n'y a souvent qu'un hasard. Mais, une fois qu'il s'est imposé, peu importe son origine. Dès qu'il a été adopté par un groupe humain, la suggestion collective agit et chacun est convaincu parce que tous ont l'air de l'être et le sont. Le *totem* d'un Indien, c'est, proprement, ce qui est du même groupe (*ote*) que lui ; se l'approprier individuellement serait comme un rapt au détriment du groupe ; mais le manger collectivement, dans des conditions déterminées, c'est contribuer efficacement au bien général. Ainsi, si le *totem* est un taureau, il sera défendu aux membres du groupe de tuer un taureau pour le manger isolément, ce qui serait léser le groupe ; mais il sera permis, pour renouveler ou renforcer la parenté entre le *totem* et son groupe, il sera même nécessaire de le dévorer le plus vivant possible, encore saignant, et sans que la cuisson qui déforme soit intervenue. Telles sont les idées primitives qu'il faudrait avoir présentes à l'esprit pour comprendre les rites d'ômophagie : le taureau déchiré par les fidèles Crétois de Zeus taureau, ou le faon mis en pièces par les Ménades de Thrace. Mais le sentiment même de sa solidarité dont est pénétré le groupe qui a accompli ce sacrifice, ce sentiment lui fait craindre qu'il n'y en ait un pareil chez le taureau, et ce sentiment pourrait se muer en ressentiment contre ceux qui ont tué un de leurs parents. De là, deux ordres de rites : d'une part, par des prières, des expostulations, des objurgations, on cherche à convaincre le taureau qu'il est indispensable qu'on le mette à mort, pour le bien de sa tribu qui est en définitive le sien ; d'autre part, pour lui donner le change à lui ou, du moins, à ses congénères, on reconstitue la victime dont on a absorbé le sang chaud ou l'on empaille sa peau si l'on a mangé sa chair et ses os.

Ainsi, tout sacrifice serait d'abord un repas de communion, la victime n'y est pas offerte à un dieu ; le dieu s'est peu à peu dégagé de la vic-

time ; la victime elle-même n'est pas à l'origine sacrée ; le *totem* n'est pas un dieu ; c'est un frère plus fort dont on absorbe la force et, parfois, à charge de revanche. On sait comment les Australiens du clan de l'*émou* façonnent de leur sang coagulé l'image d'un *émou*, et, se muant en *émou* par les cris, les allures, le costume, font tout ce qu'ils peuvent imaginer pour agir sur le développement de l'animal-totem et sur sa reproduction par la force de l'imitation.

Des traces du repas de communion totémique se laisseraient retrouver en Grèce, selon Mlle Harrison, au fond de plusieurs rites travestis plus tard comme sacrifices en l'honneur d'une divinité, et elle étudie à ce point de vue les *Bouphonia* d'Athènes et le sacrifice de Magnésie du Méandre en l'honneur de Zeus Sôsipolis, le bœuf sacrifié à Delphes sous le nom de *Hosioter* « le consécrateur », peut-être au jour supposé de la naissance de Dionysos[1].

Avec le VIe chapitre nous revenons en Crète et, d'abord, au sarcophage de Hagia Triada dont M. Dussaud et moi-même avons plusieurs fois entretenu ici nos lecteurs. Après tant d'études sur ce monument, Mlle Harrison a encore trouvé des hypothèses originales à formuler. Voici les opinions nouvelles qu'elle avance : si les cinq femmes qui suivent la prêtresse doivent toutes avoir les mains tendues ce serait pour établir un contact avec le sang plein de *mana* du taureau sacrifié[2] ; ce sang qu'on verse entre la paire de piliers aux bipennes serait censé les faire fleurir ; en effet, tandis que le pilier de l'autre face du sarcophage est un tronc de bois dénudé, ceux-ci sont habillés de feuilles de cyprès ; les trois oiseaux qui surmontent les bipennes seraient des coucous ; c'est un olivier qui est censé ombrager l'autel aux cornes de consécration.

1) Je n'analyse point ici ce que Mlle Harrison dit de ces sacrifices ; elle n'a pas ajouté, en effet, beaucoup à ce qu'elle en a déjà écrit dans ses *Prolegomena* et la question capitale des *Bouphonia* n'est pas traitée aussi complètement qu'elle l'a été par Frazer et par Hubert et Mauss. Je me borne à trois observations de détail : Pour Zeus Olbios à tête de taureau il faudra compléter par ce qui est dit *Revue épigraphique*, 1913, p. 172. — Pour le sacrifice annuel de Zeus Sôsipolis à Magnésie du Méandre, comment Mlle Harrison peut-elle écrire, p. 154, que cette ville a été fondée par Thémistocle ; mais on peut supposer que c'est le sang du taureau sacré que l'illustre banni y absorba pour se donner la mort. — Je ne puis guère admettre que la désignation de τὸ τοῦ Πολιέως ἱερεῖον qu'Hesychius applique au taureau qui était censé sacrifié à Zeus Polieus soit une déformation voulue de τὸ τοῦ πόλεως ἱερεῖον, la victime de la cité.

2) C'est pourtant un geste bien connu dans les danses sacrées (voir notamment le vase archaïque reproduit à l'art. *Saltatio* du *Dict. des Ant.*, fig. 6070).

Plus loin, M<sup>lle</sup> Harrison cherche à montrer que le personnage à qui s'adressent les offrandes n'est pas le mort dont le sarcophage contenait les restes : ce serait un grand personnage héroïsé de longue date et faisant fonction d'Agathos Daimôn. « C'est à lui, en tant qu'Eniautos Daimôn, que sont offerts les jeunes taureaux et le bateau en nouvelle-lune, non pas suivant le principe du *do ut des*, non comme des présents pour le gagner, mais plutôt pour *l'obliger* magiquement : et c'est dans le même but, en son honneur, qu'on met en action le *renouveau* de l'oiseau et de l'arbre, le drame mimique du Dithyrambé » (p. 340). J'ai préféré citer, n'étant pas sûr de comprendre.

Taureau, piliers et arbres se retrouvent associés sur les monnaies d'Ilion : il s'y agit probablement d'une vache qu'on sacrifiait en la suspendant par la tête contre un arbre ou contre un pilier sacrés[1] ; de même, en rapport avec les *Bouphonia*, on trouve les Hydrophores ou Errhéphores qui versent de l'eau ; ce serait pour arroser la hache qui tuera le bœuf ou pour fertiliser l'olivier du Pandroseion né de la foudre personnifié en Erechthée et de la terre maternelle frappée par la foudre au lieu dit « lac d'Erechthée ». A la suite de ces interprétations fondées sur des combinaisons très incertaines, M<sup>lle</sup> Harrison cherche à expliquer pourquoi elle voit un coucou dans l'oiseau du sarcophage interprété jusqu'ici comme un corbeau, un faucon ou un aigle[2]. La présence du coucou devrait s'expliquer par l'histoire de l'union de Zeus sous la forme de cet oiseau avec Héra ; le coucou est partout symbole de la renaissance printanière et, derrière Zeus, il faut imaginer le ciel aux orages fécondants, derrière Héra, la terre qui s'en abreuve pour produire la floraison dont les arbres sont les plus magnifiques représentants. M<sup>lle</sup> Harrison a donné, d'après cette idée, une remarquable interprétation de la série des monnaies de Gortyne dites de la « nymphe au pla-

1) Mais le rapprochement de ce rite avec l'expression αἴρεσθαι τοὺς βοῦς de certains règlements de culte ne paraît pas légitime si l'on admet l'explication que P. Stengel donne de cette expression, *Opfergebräuche der Griechen*, p. 113. Je reviens ici sur toute la question soulevée par ces monnaies dans mon second article sur *Ajax et Cassandre*.

2) M<sup>lle</sup> Harrison avait indiqué ces idées et d'autres sur le même thème dans une lecture intitulée *Bird and Pillar Worship* faite au 3<sup>e</sup> Congrès d'Histoire des Religions (Oxford, 1908), travail qu'on aurait aimé voir développer dans son volume. Relevons aussi que M<sup>lle</sup> Harrison suggère que, sur le sarcophage de H. Triada, la boucle qu'on voit sur la tempe du mort héroïsé serait un insigne de *Kouros*, comme la tresse d'Horus ou le *krobylos* ionien (elle reconnaît le *krobylos* sur l'Apollon du miroir de Luynes, fig. 136 = fig. 6536 du *Dict. des Ant.*).

tane » ; elle y retrouve toute l'histoire de la Dame des plantes recevant une floraison merveilleuse du coucou céleste qui la visite comme le cygne vient caresser Léda. A sept ou huit siècles de distance ces monnaies reproduiraient le symbolisme du fameux anneau d'or de Mycènes : la déesse aux fleurs est assise sous l'arbre qui s'épanouit à l'arrivée des orages représentés par la quadripenne et le bouclier bilobé. C'est là une jolie hypothèse très poétiquement développée : on aimerait qu'elle persuade la raison aussi facilement que l'imagination.

On suivra encore moins facilement Mlle Harrison lorsqu'elle veut voir dans la triade des *Horai*, des *Moirai* ou des *Charites* des personnifications des trois phases de la lune ; comme telles, l'année que formeraient les trois Horai ne serait pas l'année solaire avec ses saisons, mais le mois avec ses lunaisons. Pour le nom de *parvus annus* donné au mois lunaire, la seule autorité invoquée, celle de Servius, est bien précaire et le caractère trinitaire de toutes les divinités féminines de la fécondité est bien connu : Mlle Harrison, l'a elle-même remarquablement mis en lumière dans ses *Prolegomena*[1]. D'ailleurs, c'est un fait avéré que, dans les pays méridionaux, l'année ne se divise naturellement qu'en trois saisons, celle où des germes poussent, celle où les fleurs éclosent, celle où les fruits sont mûrs pour la récolte. Il est possible que l'existence d'un culte de la lune dans la Crète minoenne soit garantie par la présence du croissant sur des gemmes, rapprochée du nom de *Pasiphaé* « celle qui brille pour tous » ; il est beaucoup plus aventuré de l'induire pour Athènes de la présence d'un croissant sur une monnaie « à la chouette » et des « ménisques » des statues des Korés. Ce qu'on peut concéder à Mlle Harrison, c'est que les *Horai* définissent surtout l'année comme cycle agraire ; il faut distinguer de l'*étos* qu'elles constituent, l'*éniautos*, à la fois « fin d'année » et « année nouvelle ». Or, c'est ἐς ἐνιαυτόν qu'on implore le Kouros de venir sur le Dikté dans notre hymne et, d'après Aratos, c'est εἰς ἐνιαυτόν que les Kourètes du Dikté auraient nourri Zeus. Les Kourètes ne représenteraient-ils donc pas des subdivisions de l'année, des personnifications liées à une fête de « fin d'année » ?

Mlle Harrison croit pouvoir le conjecturer d'après leur analogie, déjà relevée par les anciens, avec les Saliens. Pour elle, ces porteurs des douze *ancilia*, personnifications des douze mois lunaires — mais peut-

1) Je crois avoir démontré que les Charites notamment sont à l'origine de pures divinités chthoniennes (*Revue d'ethnogr. et de sociol.*, 1914).

ou attribuer un caractère lunaire à l'*ancile* pour la seule raison que ses côtés sont échancrés en croissant[1] ? — les Saliens seraient destinés, en frappant ces boucliers qu'aurait fabriqués Mamurius, à chasser l'année révolue et à introniser l'année nouvelle. L'année révolue serait représentée par ce Mamurius Veturius « Mars le vieux » (se rappeler le rapport entre *veturius*, *vetus* et *ϝέτος*) qu'était censé représenter l'homme vêtu de peaux de chèvre que les Saliens menaient en procession à travers les rues en le frappant de leurs bâtons blancs, le 14 mars, c'est-à-dire le dernier jour avant la première pleine lune de l'année nouvelle ; c'est avec cette pleine lune que devait commencer l'année lunaire et c'est son éternel retour, sa *pérennité*, que symbolise son nom *Anna Perenna* ; « year-in year-out », traduit Mlle Harrison (ne serait-ce pas plutôt « year, year through » ?). N'est-ce pas pour hâter l'arrivée de l'année nouvelle que les Kourètes, comme les Saliens, *sautent* en joyeuse cadence et le choc de leurs armes n'est-il pas destiné à chasser tout ce qui voudrait arrêter l'année qui ramène la fécondité dans les campagnes? L'hypothèse est séduisante, mais il faut avouer qu'elle manque de base documentaire.

Le vase de basse époque que Mlle Harrison allègue ne prouve rien ; le Kourète qui s'y voit à gauche du quadrige qui porte Hélios et Sélénè

1) Par contre, je crois que Mlle Harrison a raison quand elle ne veut voir ni des lances de guerre, ni des sceptres, ni des verges dans l'instrument avec lequel les Saliens frappent leurs boucliers sur le relief d'Anagni. Elle parle de baguettes de tambour. Je crois qu'il s'agit plus exactement de lances dont les deux extrémités sont en forme de pommes (ou plutôt de poires ; songer aux *mélophores* perses) ; on la tenait par le milieu, et, alternativement, chacune des poires creuses venait frapper le bouclier. Il faut rappeler que (selon une remarque de Déchelette, *Rev. d. ét. anc.*, 1912, remarque qui peut expliquer aussi les umbones en sphère creuse de certains boucliers barbares), les lances des Celtes d'Irlande se terminaient inférieurement par des globes creux en bronze qui, en heurtant leur bouclier, devaient produire un son qui semait l'épouvante dans l'esprit des ennemis (ou, plutôt, parmi leurs esprits tutélaires), et j'ai signalé ici, en rendant compte d'une dissertation de K. Latte, l'opinion de Thiersch qui voit des cymbales sacrées des Kourètes dans les disques en bronze ciselés qu'on appelle les « boucliers » de l'Ida ou du Dikté (cf. *RHR*, 1913, II, p. 369). Mlle Harrison n'a pu encore connaître les travaux de K. Latte sur les Kourètes et de Cirilli sur les Saliens ; mais elle aurait dû faire état du mémoire bien connu de Helbig *Sur les attributs des Saliens* et de ce que j'en ai dit ici dans mon *Iuventio sauti*. Je n'insiste pas davantage devant exposer ailleurs (*L'Ethnographie*, 1914) les difficultés du problème posé par les rites des Saliens à propos de la thèse de R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome*, 1913 ; cf. *RHR*, 1914, I, p. 262).

peut n'être qu'un pendant du *Phosphoros* (pourquoi Mlle Harrison l'appelle-t-elle *Pan* ?) qui lui fait face à droite, et Nonnos est une bien médiocre autorité pour prouver que les Korybantes dansaient sur le *choros* de Knossos pour célébrer l'aurore. En tout cas, selon Mlle Harrison elle-même, tel ne dut pas être le but premier de leurs sauts et de leurs clameurs. Il s'agirait de soulever en quelque sorte sorte à leur suite tout ce qui s'apprête à germer dans une année qui commence à l'équinoxe du printemps, bref de solliciter et d'exciter la fécondité agraire. Est-ce un hasard que le nom anglais du printemps, *spring*, signifie « saut » ? Quand on voit les Saliens *sauter* au 15 mars, quand on se rappelle que le refrain de l'hymne des Kourètes est θόρε « saute » ô Kouros ! « pour nos jarres » ou « pour nos brebis », ou « pour nos fruits », quand on lit dans le paean dionysiaque de Delphes : « Viens, ô Dithyrambos, Bacchos, Évoé, taureau à crinière tressée de lierre », quand on se rappelle enfin les vieilles femmes d'Élis suppliant Dionysos : « Viens-t'en au printemps avec les Charites, viens-t'en de ton pied bovin, noble taureau ! » et Pindare se demandant « d'où apparurent les Charites de Dionysos avec le dithyrambe qui excite le bœuf » ?, on ne peut s'empêcher de croire que le nom, jusqu'ici inexpliqué, de Διθύραμβος ne doive se décomposer en Δι-θορ-αμβος (cf. ἴαμβος) « chant de Zeus bondissant » (« Zeus-leap-song » traduit Mlle Harrison). L'hymne diktéen des Kourètes serait donc au sens propre du terme, un dithyrambe ; et, comme tout dithyrambe, il n'est pas seulement le chant de la résurrection humaine, mais celui de la résurrection vernale de la nature entière : c'est le chant de la sauterie printanière où l'on danse en entrechoquant des armes autour du taureau sacrifié pour la fête de l'année ; « it is a Spring song for the Year-Feast » conclut Mlle Harrison en prêtant au mot *spring* le double sens qu'il a gardé en anglais : *saut* et *printemps*.

On peut comprendre maintenant pourquoi Aristote nous dit que la tragédie est née du dithyrambe[1]. A prendre ces deux mots dans leur acception originale, cela revient à dire : « le chant du bouc » est né du « chant du taureau » ; la forme animale représentant l'année mourante et l'année renaissante a donc été un taureau avant d'être une chèvre, et cette transformation serait due surtout aux conditions économiques de la Grèce et, en particulier, de l'Attique : le bœuf y étant rare tandis que la chèvre y abonde ; le sacrifice du *tragos* y remplaça celui du *tauros*.

1) Voir plus haut, p. 331, n.

Sur un vase fameux de Naples on voit Dionysos trônant au milieu des Ménades tandis que l'une d'entre elles s'apprête à sacrifier une jeune chèvre sur un autel qu'orne un bucrâne et auquel préside une idole de Dionysos *dendritès*. Or, on sait que Petersen a proposé de reconnaître un Dionysos-Osiris, entre son temple et son autel qu'ombrage un palmier, dans cette figure du sarcophage d'Hagia Triada où l'on voit généralement le mort devant la porte de son tombeau. S'agit-il d'un mort ou d'un dieu ? Pour pouvoir répondre à cette question [1], M[lle] Harrison nous convie à examiner plus profondément qu'on ne l'a fait jusqu'ici quelles sont les conceptions originelles que les Grecs se sont faites du *hèros* et du *daimôn*, des dieux-éléments de la nature et des dieux-hommes de l'Olympe (chap. VII-XI).

Et d'abord quelle est l'origine des « grands jeux » de la Grèce ? On a longtemps cru ingénument qu'ils n'avaient jamais été que sport et divertissement, comme nos jeux modernes, des concours athlétiques mis sous la protection d'une divinité. Leur côté religieux paraissait encore accessoire quand Ridgeway (*The origin of tragedy*, 1910) a développé la théorie *funéraire* : les jeux se seraient toujours développés autour de la tombe d'un chef héroïsé ou divinisé pour le récréer et, par l'honneur rendu et le plaisir causé, le retenir dans sa tombe. Malheureusement pour cette théorie, la tombe qui aurait servi de centre originel aux jeux, n'y a jamais joué grand rôle et son occupant supposé n'a rien du grand chef que supposerait cette théorie : Pélops ne paraît avoir été amené à Olympie que par des combinaisons relativement récentes ; à Némée le mort est un enfant inconnu, Archémoros ; à l'Isthme, c'est Glaukos, un démon marin [2] ; à Delphes, le serpent Python... Le cas le plus favorable à cette théorie semble être celui d'Olympie ; mais, à l'analyser dans l'esprit *frazerien*, la légende bien connue de Pélops apparaît comme recouvrant — et recousant — plus ou moins adroitement des éléments très différents. D'après M. Cornford, à qui M[lle] Harrison cède ici la parole, on pourrait en distinguer neuf.

1) Combat du vieux maître du bois sacré avec un jeune prétendant qui, vainqueur dans la course à pied, le tue et s'empare de la royauté

1) On a vu p. 340, que M[lle] Harrison finissait (p. 339) par rejeter la théorie de Petersen (*is not Dionysos Dendrites*) pour la remplacer par une explication qui ne laisse pas que d'être obscure.

2) Sur l'origine des jeux isthmiques voir la nouvelle théorie de Tillyard, *Journ. hell. studies*, 1913, p. 308.

sacerdotale dont la couronne d'olivier, la robe de pourpre, plus tard les chevaux blancs sont les insignes divins (cf. le *rex nemorensis*).

2) Rapports entre le roi-prêtre et la foudre (elle brûle la maison d'Oinomaos, époux de *Stéropé* « l'éclair » ; elle détruit Salmonée qui l'imite à Élis et qui porte un anneau au pied comme Kronos).

3) Fixation et conservation des têtes des rois tués sur les poteaux de la palissade qui entoure le bois sacré, le Kronion.

4) Si les jeux olympiques étaient célébrés tous les quatre ans à une date qui variait entre le 6 août et le 29 septembre, on peut montrer que le système d'où dépendait leur fixation ressort à un cycle ennéatérique commençant en janvier. On compte de là 8 mois pour atteindre la pleine lune du mois Apollonios ou du mois Parthénios (2e et 3e mois de l'année éléenne) ; on obtiendrait ainsi comme date de la première célébration le 22 août 776 ; — de là il faudrait compter 50 mois pour atteindre la deuxième ; de là 49 mois jusqu'à la troisième ; l'alternance des périodes de 49 et de 50 mois vient de ce que l'ennéatéride comporte 99 mois lunaires. Donc le point de départ du cycle concorde avec l'époque des *Saturnalia* ou du *Natalis Solis* qui est devenue celle de notre Noël et de notre Jour de l'An.

5) Originairement Pélops ne concourt pas à la course du char avec Oinomaos ; le prétendant doit emmener la fille du roi en char, d'Olympie à l'Isthme ; c'est un enlèvement, non une course, enlèvement du type de celui de Koré par Hadès. L'indication de l'Isthme comme but de la course, et de Poséidon comme donateur du char de Pélops montre en Pélops un vieux dieu chthonien ; Hippodamie, « la dompteuse de chevaux [1] », doit être une de ses formes de la déesse-mère que l'art ionien représentera un cheval dans chaque main. Le rapt de la personnification de la fécondité agraire par celle des profondeurs de la terre, ce symbole très simple convient à merveille à une fête hivernale.

6) Avant d'être décidée par une lutte ou par une course en char, la royauté à Olympie avait dépendu d'une course à pieds. On racontait

1) Je substitue cette explication à celle de l'auteur qui voit dans Pélops et dans Hippodamie des formes du Soleil et de la Lune et qui reconnaît dans le rapt le symbole de l'union du Soleil et de la Lune, dont le mariage de Zeus et de Héra serait une des formes. Rien ne me paraît légitimer le transfert aux périodes primitives de ce syncrétisme astronomique du paganisme décadent. (M. Cornford s'appuie ici uniquement sur des textes de Lydus et de Cassiodore !) — Sur les monuments relatifs à la course de Pélops, voir maintenant le mémoire de G. Cultrera, *Ausonia*, VII (1912). — On montrait son char dans un temple de Phlionte, près de l'Isthme (Paus. II, 14).

qu'Endymion y avait fait courir ses cinquante fils pour la royauté ; c'est de même par une course entre eux que les 50 Aegyptiades passaient pour avoir obtenu la main des 50 Danaïdes. Les 50 représenteraient les 50 mois de la pentétéride ; le jeune homme et la jeune fille victorieuse le soleil et la lune ; peut-être célébraient-ils une union mystique[1].

7) Selon la légende éléenne, la course, origine des jeux, aurait été inventée par les cinq Daktyles Idéens ou Kourètes venus à Olympie avec l'enfant Zeus ; l'aîné aurait institué entre eux une course où l'on couronnait le vainqueur d'une branche d'olivier. Plus tard, le vainqueur du stade avait le privilège d'allumer le feu sur l'autel et, selon une tradition, l'olivier n'aurait été donné en prix qu'à partir de la VII<sup></sup>e Ol. ; jusque là c'était la pomme. Qu'il se soit agi d'abord de la pomme, symbole solaire, ou de l'olivier, symbole lunaire, n'est-il pas probable que cette course avait pour but d'indiquer lequel des prétendants à la royauté olympienne serait désigné par cette épreuve prélimaire — une « éliminatoire » pour combattre avec l'ancien roi?

8) Avant d'être rendue pentétérique, la fête a dû être annuelle et son objet était précisément d'inaugurer l'année nouvelle. A cette fin on faisait semblant de tuer un jeune enfant qui représentait l'année naissante et ce simulacre de mort était suivi d'un simulaire de résurrection. A ce rite diverses explications mythiques ont été données par les anciens : c'est Sôsipolis, l'enfant serpent, fils de la Terre-mère sous le nom d'Eileithya, adoré avec elle dans un temple-grotte au pied du Kronion (et, à Elis, avec Tyché) ; c'est Pélops, déchiré et bouilli par son père Tantale, et ressuscité par Rhéa ou par Zeus sur le Sipyle où « le trône de Pélops » atteste son caractère divin ; c'est Apollon gardé par les Kourètes sur le Solmissos d'Ephèse ; c'est enfin Zagreus que les Titans déchirent et font bouillir pour qu'il ressuscite au milieu des éclats de la foudre de Zeus comme la foudre tire Dionysos du flanc de Sémélé « la terre » ; c'est Zeus lui-même avalé sous forme de pierre par Kronos etc.

9) Ce que le vainqueur olympique, d'abord annuel représente et

1) Bien que je réduise autant que possible la part astronomique des hypothèses présentées, je dois faire ici les mêmes réserves que pour le paragraphe précédent. Je crois, par contre, qu'il y avait des inductions intéressantes à tirer de la division des seize vieilles femmes en deux chœurs, l'un pour Hippodamie, l'autre pour Physkoa. Ces deux déesses ne sont elles pas dans le même rapport que Demèter et que Koré? On sait qu'Oinomaos, doublet de Dionysos, passait pour avoir perpetré un inceste avec sa fille Hippodamie.

réincarne, c'est l'ancien roi du Kronion — le « Kronios, Kouros suprême » de l'hymne crétois — qui, à la tête du *Kômos*, formé originairement par ses Kourètes, inaugure solennellement l'année nouvelle par une victoire qui aidera au triomphe du soleil dans le ciel et à celui de la végétation sur terre. C'est, en effet, à l'équinoxe du printemps qu'est censé avoir eu lieu le concours entre Pélops et Oinomaos et c'est à cette date, que chaque, année les personnages dits *Basilai* montent sur le sommet du Kronion sacrifier à Kronos ; ce sacrifice rappelle le sacrifice annuel de Priène à Kronos Basileus et aux Kourètes présidé par un jeune homme appelé le *basileus* comme les Kourètes sont guidés à Ephèse par leur Protokourète ; c'est, d'ailleurs, le *kordax* du Sipyle que Pélops était censé avoir dansé à la tête des siens après sa victoire. Toutes les fêtes *kroniennes* ou Saturnales que l'on connaît comportent un banquet, souvent très licencieux, où tout est permis à un roi temporaire. L'enfant déchiré, puis ressuscité à ce banquet symboliserait le triomphe de l'année nouvelle.

*
* *

« Dans les deux chapitres précédents, écrit M[lle] Harrison en tête du chapitre VIII, on a examiné avec quelque détail deux des grandes fêtes de la Grèce, le Dithyrambe du printemps qui aurait donné naissance au drame, les jeux Olympiques célébrés tous les cinq ans au solstice d'été. On a vu que l'objet premier de ces deux fêtes était de promouvoir la fertilité et que chacune a, de même, donné naissance à un *daimôn* de la fertilité qui a revêtu des formes et des noms divers. Le Dithyrambe a donné naissance au Kouros Suprême dont la forme a mûri en Crète en celle du Zeus Père, mais qui ailleurs, restant *kouros*, s'est cristallisé en Dionysos. A Olympie, incarné de même à l'origine dans des Kourètes, le *démon* de la fertilité a pris les figures les plus diverses, Oinomaos, puis Pélops pour passer finalement un peu de sa nature et de ses fonctions au Zeus Olympien lui-même. On a donc pu se faire une idée assez claire d'un des éléments qui ont formé le *daimôn*. Il est le produit, la projection, la représentation d'une émotion collective. Normalement et naturellement il est servi par le groupement qui lui donne naissance ; mais, bientôt, il atteint à une personnalité indépendante. On a vu aussi que, dans les communautés primitives, cette émotion collective a pour centre et pour objet ce qui touche à l'alimentation, animaux mangeables, fruits comestibles. En conséquence de quoi, ce *daimôn* est conçu en

forme d'animal ou de plante, thériomorphe ou phytomorphe. Dionysos est bœuf, chèvre ou arbre ou, plutôt, le Dionysos humain est issu du sacrifice du bœuf ou de la chèvre ou de la sanctification de l'arbre » (p. 260).

Le Kouros Suprême est donc, par excellence, « le bon génie ».

Mlle Harrison aurait pu appuyer ce rapprochement de Zeus Kouros avec Agathos Daimon sur les *versus Januli* du chant des Saliens qui, d'après Zander, seraient en latin classique :

*O Sol oriens, invade omnia!*
*Portarum ad patulos aditus comis es Janitor, Jane.*
*Bonus Genius es, bonus Janus.*
*Vivis promeritus, prome dies et reconde.*

Les Saliens étaient censés, dans leur *tripudium*, imiter les sauts de leur dieu, Mars *Gradivus*, dit aussi *Salisubsulus*. On cite un vers de Pacuvius qui fait penser à nos sauts pour *thémis* :

*Pro imperio Salisubsulus si nostro excubet!*

Mais il reste un élément à dégager : à côté du *démon*, c'est le héros. Pour en retrouver le caractère original, Mlle Harrison nous convie à étudier l'histoire des rois-serpents et dieux-serpents d'Athènes.

Cécrops et les Tritopatores n'ont gardé de leur nature primitive de serpent que la queue qui remplace leurs jambes, Erechtheus et Erichthonios n'ont plus des serpents que comme gardiens familiers : mais ce ne sont là, à vrai dire, que des noms divers donnés au serpent sacré à qui on offrait encore du temps d'Hérodote tous les mois un gâteau sacré sur l'Acropole ; il était devenu le compagnon d'Athéna ; à l'origine c'était lui qu'on adorait. Or, beaucoup de primitifs tiennent le serpent pour l'animal qui féconde leurs femmes : dans le bassin égéen on pourrait citer des exemples de cette croyance depuis l'histoire d'Ève et du serpent[1] jusqu'à celle d'Olympias qui conçoit Alexandre d'un serpent[2]; le serpent est, au sens propre, le *génie* de l'espèce, le générateur originel de qui émane toute fécondité ; son peuple a intérêt à se maintenir en contact avec la fertilité qui réside en lui ; c'est ce qui explique que les Errhéphores, qui représentent les filles de Cécrops, soient commises à la garde de l'Erechtheion, sanctuaire du dieu serpent ; il semble avoir

1) Mlle Harrison n'a pas rappelé cette interprétation proposée pour la légende biblique par S. Reinach (*Le serpent et la femme* : *Cultes*, II) : elle suppose que c'est par euphémisme que la morsure est placée au talon.

2) De même qu'Alexandre, Aristoménès et Aratos passaient pour nés de génies en forme de serpent (Paus. IV, 14).

contenu entre autres talismans, un grand phallus en bois qui passait pour une offrande de Cécrops et qu'on tenait couvert de branches de myrte ; la ciste d'Erichthonios n'est qu'une corbeille où repose le serpent sacré ; ce sont des serpents ou leurs images qu'on porte aux Arrhéphories ou aux Arrhétophories (celles-ci sont une portion des Thesmophories), fêtes athéniennes de la fécondité agraire.

Comment se fait-il que, dans les croyances des Grecs comme dans celles de beaucoup d'autres peuples, le serpent soit lié à la fois au culte du foyer et à celui des ancêtres, aux richesses de la terre et à ses profondeurs? Les contemporains d'Hésiode paraissent avoir cru que le mort devenait un *daimôn* qui vivait sous la terre, disposant de ses richesses naturelles, et reparaissent sous forme de serpent. Est-ce que cela ne suppose pas qu'ils n'étaient pas loin de la mentalité de ces Australiens qui croient que chaque enfant qui naît n'est que la réincarnation d'un esprit ancestral qui s'est introduit dans la mer? Cet esprit est généralement conçu sous la forme du *totem* de la tribu ; ainsi, dans la tribu dont le serpent est le *totem*, c'est sous les espèces de serpents qu'on imaginera les âmes ancestrales qui errent en attendant d'être réincarnées. Les *daimones* de l'Age d'or dont parle Hésiode diffèrent-ils des esprits australiens de l'*al-cheringa* ?[1] C'est avec ces idées que Mlle Harrison reprend l'étude des Anthestéries ; dans ses *Prolegomena* elle avait cru y distinguer une fête du dieu de la vigne superposée à une *Toussaint*, une cérémonie pour la propitiation des morts ; elle croit maintenant que les deux éléments ont été liés dès l'origine : les âmes des morts deviennent des démons de la fertilité.

Cette analyse hiérologique des Anthestéries est l'une des études les plus fortement déduites qu'on doive à Mlle Harrison ; l'auteur qui ne se plaît que trop en général aux digressions et aux « à-côté » de son sujet semble ici ne pas avoir voulu l'aborder pour la seconde fois — elle lui a déjà consacré un chapitre des *Prolegomena* — sans lui arracher son secret.

Au premier jour des *Anthestéries*, le onzième du mois qui leur devait son nom, on ouvrait les jarres du vin récolté à l'automne et toute

1) Mlle Harrison, qui aime à rapprocher des données que nous devons à l'ethnographie les observations du bon Plutarque, aurait pu rappeler ce qu'il dit dans *Numa*, 12 : « Libitina, déesse qui veille sur les droits des morts, qu'on la confonde avec Perséphone ou qu'on la prenne pour Aphrodite, comme le font les plus savants Romains en rattachant avec raison à une même divinité la naissance et la mort des hommes. »

la maisonnée en recevait sa part après qu'une libation eût été versée en l'honneur de la divinité qu'on appelait encore en Béotie du temps de Plutarque l'*Agathos Daimôn*. Qu'est-ce que ce Bon Esprit ? Il est toujours représenté sous forme de serpent, avec ou sans tête humaine, entouré des symboles de la fécondité, épis, pavots, *modius*, caducée ; cette fécondité c'est lui qui la suscite et, lorsqu'on vient à imaginer que toute fécondité doit dériver d'une union sexuelle, on donne pour compagne à l'*Agathos Daimôn* une *Agathê Tychê*. Dans ces noms très anciens ἀγαθός ne signifie pas *bon* au sens moral du mot ; c'est ce qui est ἄγαν, en force et nombre, plénitude et abondance. Cette abondance est celle de la terre nourricière : toutes les divinités qu'on figure un serpent à la main, — Erinnyes, Gorgones — ou accompagnées d'un serpent — Asklépios, Déméter — ont commencé par être des serpents elles-mêmes ; si les trois Euménides comme les trois Cécropides, si Trophonios et Asklépios n'ont plus dans l'art classique le serpent que pour attribut, le héros Kychreus était encore apparu à Salamine sous forme de serpent. Le serpent mâle peut passer pour le conjoint ou pour le fils du serpent femelle ; Agathê Tychê est la parèdre de l'Agathos Daimôn à Lébadée, mais Sôsipolis est donné à Elée pour le fils de Tychê : il est représenté à ses côtés en enfant portant la *cornucopia* : c'est là une forme de culte qui peut servir de lien entre celle qui adore le serpent sacré lui-même — à côté du serpent de la tholos d'Épidaure, Mlle Harrison eût pu rappeler l'histoire si caractéristique de l'Échidna d'Hiérapolis[1] — et celle qui aboutit au groupe fameux d'Eirênê et de Ploutos : on trouve à l'époque impériale l'*Agathê Tychê* de Mêlos tenant de même un enfant dans son bras gauche que Mlle Harrison met ingénieusement en regard d'un *Agathos théos* représenté à la même époque à Épidaure tenant dans la gauche la *cornucopia* vers laquelle un serpent semble ramper.

Pour le second jour des Anthestéries, les *Choes*, Mlle Harrison ne s'attarde pas à cette mesure du vin nouveau dont chaque citoyen faisait libation, la *chous* qui a valu son nom à la cérémonie ; elle se demande pourquoi c'était un jour néfaste où l'on croyait que les esprits des morts erraient par la ville ; contre eux les hommes se préservaient par des moyens magiques, eux et leurs demeures. Ce caractère s'accentuait au troisième jour, ces *Chytroi* où se place l'expression proverbiale bien connue : « A la porte les Kères ! Les Anthestéries sont finies ». Le rite central de la journée était le mélange — plus tard seulement sans doute

1) Je l'ai narrée dans *Soè Sangariou*, 1913, p. 27.

la cuisson — de germes de toute espèce dans un pot, une *panspermia*; ce *chytros* des Anthestéries n'est ainsi qu'un pendant du *thargélos* des Thargélies, du *kernos* et du *liknos* des Kernophories et Liknophories; au lieu de réunir les germes dans un pot ou dans une corbeille, on peut, quand l'automne a succédé au printemps, porter à des branches des fruits de toute espèce : c'est l'*eirésioné* des Thargélies, l'oschophorie des Pyanepsies. Or, quel est le dieu qui préside aux Anthestéries? c'est Hermès Chthonios; c'est lui ou Zeus Ktésios qui est censé émaner de la jarre à *panspermie*, jarre qui, la germination achevée, deviendra jarre « à tous fruits », *pankarpie*.

Développant des idées qui pourraient se réclamer du beau mémoire de M. Hertz sur *L'idée collective de la mort* (*Année Sociologique*, X), Mlle Harrison montre les premiers Grecs croyant que toutes les forces de vie, qui, par la mort, disparaissent de la société des hommes, viendraient renforcer d'autant les énergies fécondantes de la terre; elles sont sans cesse renouvelées par l'apport de ceux qui retournent à la terre. On comprend ainsi que le serpent figure enroulé autour des symboles de la fécondité terrestre, *omphaloi* et *kadiskoi*. Mlle Harrison paraît croire que ce nom de *kadiskoi* convient aux grandes amphores qui se voient, par paire, sur quelques monuments du culte des Dioscures et qui ont fini, sans qu'on sût plus pourquoi, par être un des emblèmes de la paire dioscurienne[1]. Autour de ces jarres le serpent jouerait le même rôle que celui que les Dioscures ou le héros cavalier remplissent lorsqu'ils vont participer à une théoxénie.

Les prémices qu'on offre sur une table de festin quand les dieux ont pris la forme humaine sont les mêmes qu'on renfermait dans une jarre lorsqu'on s'imaginait sous forme de serpent les génies de la fécondité. Ces génies sont aussi conçus sous forme d'homuncules ailés, les Kères des Grecs, les Pénates ou Lares des Romains : on trouve ces deux formes déjà associées dans une tombe sur un vase archaïque d'Athènes (fig. 77); leur association est devenue classique dans les laraires romains. Mlle Harrison ne s'explique pas clairement sur l'origine de

1) Mlle Harrison aurait pu trouver un appui pour cette thèse dans le fait que, dans un *ex-voto* en l'honneur des Korybantes, qui sont certainement des démons de la végétation, ils sont symbolisés également sous la forme de deux jarres, identiques à celles des Dioscures (Fraenkel, *Inschriften von Pergamon*, n° 68). La dualité des Korybantes est sans doute due à leur assimilation avec les Dioscures — les deux frères — ou avec les Kabires — le père et le fils.

deux conceptions aussi différentes[1] — le mort sous forme de serpent, le mort sous forme d'homuncule ailé — mais elle indique comment elles se sont réunies dans l'Hermès classique. Comme les serpents de son caducée, les ailes de ses talons le caractérisent en tant que génie des morts; c'est bien plus tard que ces ailes ont fait de lui le messager des dieux ce qui aurait fait donner le caducée aux hérauts, messager des hommes.

Anthestéries, Thargélies, Oschophories, toutes les fêtes antiques de cette catégorie, comme nos fêtes du carnaval ou de la moisson, sont des variations d'un même thème fondamental que Mlle Harrison appelle l'*eniautos-muthos* : c'est l'histoire de l'*eniautos-daimôn* drame, dont l'action est la suivante : une lutte, l'*agôn* qui peut aller d'un conflit meurtrier à une simple altercation ; un *pathos*, défaite ou mort, celle-ci souvent annoncée par un messager et accompagnée ou suivie d'une lamentation, *thrénos* ; une réapparition triomphale ou une résurrection du vainqueur, souvent suivie de son mariage. Dans ce thème, on aura reconnu le schéma général de la tragédie grecque et Mlle Harrison conclut, en effet, que les formes du drame attique sont celles de l'histoire de l'*eniautos-daimôn* — le génie de l'année ; — ces formes puisent dans l'infinie variété de la *saga* héroïque telle qu'elle a été constituée d'abord par Homère (p. 334). Que sont, à l'origine, les héros d'Homère? Les démons, ancêtres divins de tribus ou de clans ; chez leurs premiers fidèles, qui se croient aussi leurs descendants, Agamemnon ou Hector ont eu leur fête annuelle selon le type décrit ; leurs luttes devaient avoir alors un caractère rituel ; elles se laïciseront et se diversifieront en devenant matière d'épopée. Ce résultat paraît dû, d'une part aux migrations qui ont détaché ces héros du théâtre primitif de leur activité sacrée, d'autre part aux progrès du rationalisme qui ont fait donner un caractère humain à des aventures d'abord symboliques : ainsi on voit un Agamemnon, un Hippolyte rester adorés comme des êtres divins, le premier à Chéronée, le second à Trézène, en même temps que des aventures tout humaines leur sont attribuées ; ce sont ces aventures qui, popularisées par l'épopée, deviennent la matière du drame attique. S'il se célèbre à Athènes dans le sanctuaire de Dionysos c'est que ce

1) Voir maintenant sur ces représentations de l'âme après la mort O. Waser, *Archiv f. Religwiss.*, 1913, p. 378. Dans son rapprochement entre les Kourètes et les Lares, Mlle Harrison aurait pu utiliser la glose d'Hésychius : Λάρας· λάρβας (*larvas*), τοὺς Κούρητας (texte rétabli par Niedermann, *Le Musée Belge*, 1912).

dieu y a pris la place du vieux génie topique de la fécondité : l'*eniautosmuthos* de sa mort et de sa résurrection annuelles y est toujours célébré sous les noms les plus divers : toute tragédie ne comporte-t-elle pas une mort violente suivie d'un retour en gloire ?

Nous ne pouvons insister ici sur cette théorie de l'origine de la tragédie que nous espérons avoir l'occasion d'examiner plus à fond en même temps que les théories récentes formulées sur ce sujet par Ridgeway, Farnell, Nilsson [1] ; M[lle] Harrison a pris soin de faire soutenir ses vues par un *excursus* (p. 341-64) où Gilbert Murray, leur principal protagoniste, cherche à montrer, dans cette tragédie grecque qu'il connaît si bien, comment chaque pièce conserve les principaux éléments du cadre religieux primitif : *agôn*, *pathos*, *thrênos*, *peripéteia*, *théophanie*, tels sont les éléments de la trame rituelle sur laquelle les poètes devaient broder leurs pièces.

Quoi qu'il en soit de cette question particulière, le caractère du héros ou du *daimôn* reste bien établi : c'est le génie ancestral, le *genius qui genuit* et qui, dans une éternelle palingénésie, se réincarne en tous les *genitores* de sa *gens* ; pour l'encourager et l'aider magiquement en sa tâche génitrice on imite de toutes façons naissances et renaissances ; sa fonction, d'abord exprimée par sa forme primitive de serpent, forme qu'il garde, roulé autour de l'arbre ou de l'omphalos, cette fonction est symbolisée plus tard ici par la corne d'abondance qu'il porte, pleine de germes et de fruits, *cornucopia* où se mêlent souvent des *phalloi*, là par le banquet auquel il semble présider, ailleurs encore par l'ithyphallisme de l'*hermès* qui le représente.

On touche ici à la transformation de ce génie chthonien des forces fécondantes en divinité olympienne à laquelle est consacré le chapitre IX de Miss Harrison. Elle a cherché à la faire comprendre par quelques exemples.

Ainsi Hèraklès est, à l'origine, un génie de la végétation, un démon de la terre à qui l'on offre *pankarpia* et *énagismos* ; sa massue a commencé par être l'arbre dans lequel se manifeste sa force [2] ; il est le protecteur des éphèbes, incarnation de la force mâle ; c'est comme

1) Voir plus haut, p. 331, n. 1.

2) J'ajoute cette interprétation de la massue d'Hèraklès qui me paraît dans les mêmes relations avec les arbres sacrés que le *dory* d'Agamemnon devenu arbre à Chéronée ou la lance de Romulus transformée en cornouiller ; comme elle, la légende montre la massue d'Hèraklès devenant un olivier sauvage à Trézène : la légende a renversé les termes de la séquence.

Mégistos Kouros qu'il s'unit à Hébé, la jeunesse éternelle, forme juvénile de Héra[1], Koré de ce Kouros.

Dieu chthonien, Hèraklès a dû être à l'origine associé avec des serpents ; cette association s'est transformée en hostilité dans la légende suivant un processus habituel ; il en est de même sans doute, pour beaucoup des animaux qu'il a été censé par la suite détruire ; il a été lion, il a été sanglier comme il a été serpent selon que l'esprit de la végétation paraissait incarné dans tel de ces animaux. Asklèpios, lui, a gardé un serpent comme familier ; il ne s'enroule pas seulement autour de son bâton ; il se dresse parfois derrière lui, plus imposant que lui, premier destinataire des hommages qu'on adresse au dieu, lui qui a découvert les simples aux vertus guérisseuses[1]. Les serpents sacrés, nourris peut-être dans la *tholos*, ont précédé à Epidaure Asklèpios ; on les vénérait aussi à Titané ; quant au dieu, il serait venu de Trikka en Thessalie, où, sous le nom d'Askalaphos, il reste vénéré comme démon fécondant et chthonien[2].

A Delphes, la succession est encore plus caractéristique ; à l'oracle présidaient à l'origine Gaia et Phoibé, la Terre et la Nuit ; l'oracle se manifestait alors sans doute par les songes qui frappaient l'imagination de ceux qui passaient la nuit auprès de la faille sacrée que garde le serpent Python. M<sup>lle</sup> Harrison a cherché longuement à prouver que l'omphalos

1) Pourquoi M<sup>lle</sup> Harrison ne reprend-elle pas, à la lumière de ces considération, l'une des idées les plus ingénieuses, d'A. B. Cook, idées qu'elle fait si souvent siennes (c'est elle-même qui a, je crois, indiqué la première, dans la *Classical Review*, 1893, p. 74, les hypothèses que M. Cook a développées, *ibid.*, 1906) ; Hèraklès aurait été, à l'époque préachéenne, le souverain de l'Olympe aux côtés de Héra. Il en aurait été chassé par Zeus qui, laissant à Dodone Dioné, sa première épouse, vint s'unir sur l'Olympe à Héra ; celle-ci, irritée de cette usurpation, resta toujours pour lui plus une ennemie qu'une compagne.

Par contre il aurait mieux valu abandonner l'explication (due à Usener) d'Hèraclès par *Hèrakulos* (*kulos* serait un diminutif correspondant au *culus* latin). M<sup>lle</sup> Harrison traduit « le jeune, le cher héros » (p. 370) ; dans les *Prolegomena* (p. 347) elle voyait plutôt en Hèraklès le fils ou le jeune époux d'Héra (Hèraculus serait ainsi un pendant de Dionysos) ; il aurait été pour elle ce qu'Attis est pour Cybèle.

2) Selon M<sup>lle</sup> Harrison, Télesphoros serait la forme juvénile d'Asklèpios ; c'est possible, mais il aurait fallu tenir compte de la théorie proposée par S. Reinach : le capuchon thrace qu'il porte l'incline à voir en lui un dieu thraco-phrygien, un Télesporis, *Cultes, Mythes et Religions*, I. Il faut ajouter qu'Asklèpios forme avec Télesporis une dyade du type de celle du vieux Kabire avec le jeune Kabire qui paraît avoir été en honneur en Mysie.

de Delphes n'était que la pierre conique surmontant la tombe de Python; d'une part des tumulus surmontés de blocs semblables nous sont connus, de l'autre des textes précis affirment que l'omphalos delphien était le tombeau de Python[1].

En réalité, le vieux dieu serpent a dû être adoré dans un caveau souterrain dont l'omphalos marquait l'emplacement; quand il fut remplacé par Apollon, ce dieu de lumière, ne pouvant vivre sous terre, dut venir s'asseoir sur l'*omphalos*; d'ailleurs, l'*omphalos* n'est pas le seul monolithe conique avec lequel le dieu soit associé; en tant qu'*aguieus* il l'est avec une colonne en forme d'obélisque qu'on élève devant les portes et sur les routes, symbole de fertilité agraire à l'origine comme l'hermès et comme l'*hékataion* : suivant une idée originale que l'auteur indique en passant, la « triple Hécate » serait, originairement, une triade du type des Charites ou des Erinnyes dansant autour d'un pilier de fécondité. De même que l'arbre qui le remplace parfois sur la tombe, omphalos ou stèle y sont placés comme symboles et véhicules de vie.

L'anthropomorphisme n'a pas commencé par *asseoir* son dieu sur l'*omphalos* : de nombreux vases peints nous montrent une déesse apparaissant à mi-corps *à l'intérieur* d'un cône semblable — qui semble plutôt fait de terre — ou n'émergeant au-dessus que de la tête; la déesse est parfois accompagnée par un jeune dieu; ou c'est ce jeune dieu lui-même — Dionysos — qui monte à travers le tumulus; autour du tumulus Satyres et Ménades dansent avec animation, parfois aidant à coups de pic la divinité à émerger; parfois aussi des Éros achèvent de donner à la scène son caractère : c'est le « retour de la saison féconde », la « réapparition des fruits de la terre », cette *ascension* ou *assomption* primitives appelée ici *anodos de Koré*, là *anagôgè de Sémélé*. Si on aide à coups de pic la déesse de la végétation, c'est sans doute un souvenir de l'époque où l'on défrichait ainsi; quant aux danses désordonnées ou licencieuses, elles sont un moyen bien connu d'exciter le travail de la végétation.

Comment un dieu a-t-il usurpé la place de la personnification, toujours originairement féminine, de la fécondité agraire? Il a commencé par lui être associé en qualité de fils : ce que Dionysos est à Sémélé ou Iakchos à Koré, Apollon l'est à Létô qui est, au même titre

1) Voir maintenant le mémoire de Roscher, *Omphalos* (Académie de Saxe, 1913).

que ces deux autres déesses, une incarnation de la terre considérée comme mère de la végétation. Mais, quand le système patriarcal des Aryens et leurs dieux olympiens ont définitivement pris la place des déesses de la matriarchie préhellénique, il a fallu qu'un dieu aille « faire monter » la déesse; bien plus, son « assomption » doit ne plus se faire seulement des profondeurs de la terre à sa surface, mais de la terre au ciel. Apollodore nous apprend que Dionysos est allé chercher sa mère dans l'Hadès pour la faire monter au ciel sous le nom de Thyoné. Il est probable qu'Orphée allant chercher Eurydice aux enfers n'agit pas autrement que Dionysos; sa parenté avec ce dieu est depuis longtemps établie et Eurydiké est un vocable qui rentre aisément dans la série de ceux que porte Perséphone[1]; et, si Orphée échoue dans son entreprise, c'est que les personnifications de la fécondité de la terre, Perséphone comme Adonis, ne peuvent évidemment en quitter longemps les profondeurs.

A Delphes, le serpent sacré a été *pythô* et *drakaina* avant de devenir *pythôn* et *drakôn*. De compagnon femelle d'une déesse il est devenu l'adversaire mâle d'un dieu. Mais pourquoi est-il son adversaire? On pense généralement que, pour qu'Apollon prît sa place, il fallait qu'il la lui enlevât en le tuant. Cette explication n'a pas satisfait M[lle] Harrison. Elle commence par montrer que la fête ennétérique delphienne du *Steptérion* ne comportait pas, comme on le croit, de figuration de la destruction de python par Apollon : on se bornait à construire sur l'aire sacrée une hutte de branchages qui passait pour le palais d'un roi; un groupe d'hommes, accompagnant un jeune garçon dont les parents vivent encore, se précipitent dessus, renversent la table servie qui s'y trouve et y mettent le feu; puis le jeune garçon s'enfuit jusqu'à Tempé, y est purifié et revient à Delphes en triomphe portant le laurier sacré.

Le Steptérion ne comportait donc pas le meurtre du serpent; ce qu'on y détruisait c'était une baraque représentant « le palais du roi ». On se trouverait ainsi en présence d'une de ces cérémonies de mise à mort périodique du vieux roi bien connues depuis les travaux de Frazer, et la période de neuf ans qui est celle du Steptérion correspond à ce que fait entrevoir pour la Grèce préhellénique l'*ennéôros* Minos qui, tous les neuf ans, doit monter à l'antre de Zeus pour y perdre ou y renouveler son pouvoir. La mise à mort a lieu quand la fécondité, liée au

1) Voir plus bas, p. 370, n. 1.

roi-dieu, menace d'être insuffisante. Le rôle qu'a pu jouer le serpent dans un pareil rite est indiqué par ce qu'Élien rapporte de ces serpents issus de Python qu'on adorait en Epire : ils ne pouvaient être approchés que par une vierge nue — pensez à Andromède et à Hésione exposées au monstre, aux Cécropides servant le dieu serpent Erechthée et aux Hespérides servant le serpent des Pommes d'or, aux grottes aux serpents de Lanuvium et d'Éphèse où s'éprouve la virginité. En Épire, si les serpents, à la fête annuelle, acceptent paisiblement les aliments que la vierge nue leur apporte, il y aura abondance et santé ; s'ils les refusent et la menacent, ce sera disette et épidémie.

Le serpent, comme on vient de le rappeler, est étroitement lié par les croyances populaires à « l'arbre de vie » — celui qui porte les Pommes d'or ou celui d'où pend la Toison d'or — ou à « la source de vie » — Python gardait peut-être la source Kassôtis comme le dragon de Kadmos défendait la Dirké à Thèbes. On s'explique maintenant pourquoi la mythologie fait de lui le gardien de l'arbre ou de la source : quand elle l'a ainsi transformée, il faut nécessairement qu'elle représente comme son meurtrier le dieu ou le héros qui a pris sa place[1].

En vérité, ce nouveau maître de l'arbre ou de la source magiques n'est que la forme anthropomorphisée de leur premier possesseur. C'est ce qu'indique clairement la légende de Kadmos : non seulement des hommes naissent des dents du dragon qu'il a tués, mais lui-même, ainsi que sa femme Harmonia, se transforment en serpents sur leurs vieux jours ; le serpent reste le blason des Thébains ; les Spartes de Thèbes, qui se croient descendus des hommes nés des dents du dragon, portaient peut-être un serpent comme tatouage à côté de la lance qu'ils étaient censés avoir empreinte sur le corps en naissant. Avec ce mythe des hommes nés des dents semées du dragon, on est encore tout près de la conception primitive du serpent, incarnation du principe de vie[2].

1) La question du combat d'Apollon contre Python a été reprise récemment par P. Corssen dans la nouvelle revue *Sokrates*, I (1913), p. 501-13. Pas plus que Mlle H., il n'a rapproché du Steptérion la légende thébaine de Kaanthos, fils de l'Océan, qui met le feu au temple d'Apollon Ismenios ravisseur de sa sœur Mélia et tué par le dieu à coups de flèches : on montrait son tombeau près du temple à côté d'une fontaine qu'aurait gardée un dragon.

2) Dans le fameux vase du Vatican où l'on voit Jason qui sort de la gueule du dragon en présence d'Athéna, Mlle Harrison croit que le peintre s'est rappelé d'une légende disparue où Jason « naissait à nouveau des mâchoires du serpent » (p. 435). Mlle Harrison ne paraît pas connaître l'article consacré à ce vase attique du v<sup>e</sup> siècle par C. Robert, *Hermes*, 1909, p. 375.

Il est vrai qu'Apollon n'a rien conservé de la nature serpentine que cette hypothèse lui attribuerait, rien sauf les surnoms de Pythoktone et de Pythien. Mais est-il douteux qu'Apollon *Sminthien* a remplacé un culte de la souris, Apollon *Sauroktone* un culte du lézard, Apollon *Agyieus* un culte de la pierre levée? Pourquoi donc ne pas admettre que le Pythien n'est, à Delphes, que Python anthropomorphisé?

Apollon est un nom que des raisons d'ordre historique ont fait donner aux dieux anthropomorphisés en qui on voulait incarner les cultes les plus divers. Par lui même Phoibos-Apollon est, avant tout, le jeune dieu du ciel. Phoibos exprime la nature brillante et pure du dieu solaire. Comme tel, il est naturel qu'il ait succédé à Gaia lorsque l'idée s'imposa que le dieu qui, de ses rayons ou de ses ondées, féconde la terre est plus important qu'elle; ainsi, on voit à Thèbes la procession, ennéétérique aussi, des Daphnéphories se rendre au temple d'Apollon *Chalazios* — le vieux génie de la grêle — le jeune prêtre annuel portant en tête un mât en olivier tout paré de lauriers et de fleurs, couronné d'un globe en bronze doré saupoudré de safran[1]. « Et ce transfert de Gaia à Phoibos a été pour le monde antique d'une importance qu'il nous est difficile aujourd'hui de réaliser. Jusque là l'attention était concentrée sur l'apparition et la disparition des fruits de la terre et sur les phénomènes désordonnés et terribles du temps; maintenant l'homme ne contemple plus que le cours fixé et régulier des corps célestes » (p. 439). Cet ordre éternellement jeune des saisons, il le personnifie en Apollon. D'après M^lle Harrison, son nom même signifierait « le jeune homme » les *apellaia* dont parle l'inscription delphique des Labyades seraient des cérémonies de puberté; l'*apellax*, l'*apellôn* serait l'éphèbe qui a subi ses initiations.

Dans l'évolution qui a mené, à Delphes, de Gaia à Apollon, on a souvent placé comme intermédiaire Dionysos qui parait avoir été, pendant quelque temps, le maître de l'oracle où il aurait, en souvenir de son passage, laissé ses Thyiades. M^lle Harrison n'a pas exprimé son opinion sur cette théorie qui parait vraisemblable. Mais elle indique d'une phrase très forte en quoi Dionysos diffère essentiellement d'Apollon. « S'ils sont tous deux des *Kouroi* et des dieux de l'année, ils se sont,

1) Il aurait fallu en rapprocher le fameux disque des Péoniens porté sur une perche — δίσκος βραχὺς ὑπὲρ μακροῦ ξύλου — que, d'ailleurs, M^lle Harrison rappelle plus loin quand elle signale la tradition selon laquelle Orphée allait, tous les matins, saluer au sommet du Pangée le lever du Soleil (p. 465). Voir *RHR*. 1914, I. p. 257.

comme tels, arrêtés à des stades différents de développement. Apollon a plus en lui du Soleil et du jour, d'ordre, de lumière et de raison, Dionysos plus de la Terre et de la Lune, de la divinité des Nuits et des Songes. De plus, Apollon incarne la vie humaine en elle-même, séparée du reste de la nature, la perfection de l'humanité pure ; Dionysos représente la vie humaine autant qu'elle dépend de celle de la nature ; il ne se distingue pas d'elle mais reste dans sa communion » (p. 443).

Apollon est devenu un dieu plus complètement olympien que Dionysos. Que faut-il entendre par *olympien* ? M^lle^ Harrison a consacré son X^e^ chapitre à examiner la véritable nature des dieux olympiens. Elle commence par les définir négativement :

1) Ils répudient toute forme de plante ou d'animal ; le souvenir en subsiste seulement dans leurs attributs ou dans leurs métamorphoses.

2) Ils répudient toute connexion avec les démons de la terre, les fils de Gaia qu'ils combattent et détruisent sous le nom de Géants (*gigas* ; cf. *gê* et *gignere*).

3) Ils répudient toute alliance avec les Titans qui paraissent avoir personnifié avant eux les grands phénomènes de l'air et du ciel ; s'ils sont fils de la Terre, ils le sont aussi du Ciel et portent des ailes aussi bien qu'une queue de serpent ; prédécesseurs et concurrents des Olympiens ils n'en ont été que plus vivement combattus par eux ; pourtant, en tant qu'ils sont les maîtres des phénomènes célestes — Zeus de la foudre, Apollon du soleil, Artémis de la lune — ils restent en quelque façon *titaniques*. M^lle^ Harrison émet ici une opinion originale : si les Olympiens luttent avec tant d'âpreté contre les Titans alors qu'ils partagent leur nature, c'est pour une raison de politique nationale. Formé en Ionie au début du VI^e^ siècle, l'Orphisme aurait subi l'influence de la religion des forces célestes que Zoroastre venait d'affermir dans l'Iran ; en Ionie, comme en Judée et en Egypte, le zoroastrisme aurait contribué à épurer les dieux et à les identifier aux grands phénomènes météorologiques, aussi, lorsque les Perses deviennent pour les Hellènes le grand danger national, le patriotisme impose de laisser dans l'ombre le caractère cosmique des Olympiens.

4) Ils se refusent à mourir annuellement suivant le type de l'*éniautos-daimôn*. Au lieu du vieux cycle des métamorphoses avec morts et résurrections, ils veulent être immuables et immortels. Au lieu des services rendus par les anciens dieux de la végétation, de la pluie et du soleil, les nouveaux dieux anthropomorphisés se sentent trop humains pour ne pas risquer de perdre toute autorité s'ils frayaient avec les

hommes ; aussi bien, ne quittant plus guère le sommet inaccessible de l'Olympe, ils s'enferment dans leur *athanasie* inutile et jalouse : la « jalousie » et la « vengeance » des dieux, *phthonos* et *némésis*, sont des conceptions qui définissent les maîtres de l'Olympe.

On est amené ainsi des caractères négatifs aux caractères positifs des Olympiens.

On a vu que les religions qui conçoivent leur divinité suprême sous la forme d'une Mère accompagnée d'une Koré ou d'un Kouros appartiennent sans doute à des sociétés totémistes de type matriarcal. « Ce qui caractérise un état social dont une pareille religion est la projection, c'est une solidarité étroite, l'absence de toute différenciation. L'homme ne s'est pas encore dégagé de la nature et l'individu ne s'est pas davantage désagrégé de son groupe; il n'a pas encore pris consience de sa personnalité. Un pareil état social a sa contre-partie religieuse dans des formes non différenciées telles que le génie de l'espèce, le démon du groupe, la divinité qui n'est que l'expression collective d'une classe d'êtres ou d'une collectivité vivante et agissante.

Mais, à mesure que le système social où ne comptent que les groupements d'êtres se désintègre, l'individu émerge; il n'émerge pas seulement du groupe humain; mais il a de plus en plus conscience de tout ce qui le distingue des animaux et des plantes, de toute la nature qui l'environne. C'est cette double désintégration — l'individu se dégageant du groupe, l'homme de la nature — qui se reflète dans les dieux Olympiens »[1].

L'*animisme* de Tylor n'est légitime que si on ne le place pas à l'origine même des notions religieuses; pour que l'homme modèle les êtres surnaturels sur l'idée qu'il se fait de son âme, il faut qu'il ait individualisé celle-ci. Or l'âme collective a longtemps dominé les premiers groupements humains. « La divinité est la projection, non des réflexions ou des sensations d'un individu, mais de ce qu'elles ont de commun avec celles de ses semblables; elle dépend des émotions et des idées que représentent ses coutumes et que son langage enferme » (p. 472). Cet état d'esprit, que M<sup>lle</sup> Harrison propose d'appeler *toïsme* — d'autres ont proposé *pré-animisme*, *animatisme*, *naturisme* — est un état où tout dépend de la pensée collective et la pensée collective elle-même est dominée par les besoins et les fonctions de la vie collective. Ceux qui président à ces besoins et à ces fonctions ne seront pas

1) P. 470. J'ai interprété la pensée de l'auteur plus que traduit un anglais très personnel qui, rendu littéralement, ferait un français confus.

des dieux à personnalité définie, mais des génies assez indistincts pour répondre à des fonctions encore peu différenciées (*functional daimones, daïmon-functionary*). Pas plus qu'entre eux, les hommes ne sont différenciés d'avec les choses qui les environnent : nous avons vu que le primitif voit dans ses armes ou ses outils des extensions de sa personnalité, il se sent solidaire avec une hache comme il l'est avec un arbre ou un animal. « Son bâton fait partie de son acte de brandir, de son sens de la marche. Il n'a pas pas conscience que c'est un bâton jusqu'à ce qu'il le laisse tomber. Ce sens de l'action, de la relation est si vif qu'il submerge et confond sujet et objet » (p. 473).

Nous ne pouvons suivre ici M^lle Harrison lorsqu'elle poursuit, dans l'histoire du langage, l'étude de cette indivision primitive, et il est évident que, pour personnifier les dieux, il faut que le sujet qui personnifie ait dégagé son individualité de l'objet qu'il va personnifier. Ces dieux personnels, ce sont les Olympiens, conçus par le Grec sous la forme esthétique que leur nom évoque; ce sont donc, avant tout, des individualités vivantes et agissantes ; ce qui reste des dieux impersonnels, simples projections des grandes fonctions qui dominent la vie de la nature comme celle de l'homme, ce qui en reste s'est réfugié autour des Mystères, dont les dieux conservent un caractère naturiste et chthonien et où leur image importe moins que leur fonction : Nietzsche a déjà senti comment s'opposaient ainsi Apollon, la plus belle individualité divine que les Grecs aient conçue, et Dionysos, encore tout mêlé à la vie de la nature.

*
* *

Θόρε κ' ἐς Θέμιν καλάν, ce dernier vers de l'hymne de Praisos sert d'épigraphe au dernier chapitre (xi) intitulé *Thémis*, ainsi que l'ouvrage même dont il forme la clef de voûte.

A force de parler du « palais de Justice » comme du « sanctuaire de Thémis », nous nous sommes habitués à voir en Thémis l'incarnation de la justice. Cette vue ne répond pas aux faits les plus anciens que nous puissions atteindre pour caractériser Thémis.

Nous avons déjà rencontré à Delphes Thémis associée à Gaia. A Athènes, sur le versant sud de l'Acropole Gê Thémis a un temple, desservi par deux Hersèphores, à côté de celui de Gê Kourotrophos [1]; à Rhamnonte Thémis est adorée avec Némésis; à Epidaure, dans le téménos du dieu au serpent guérisseur, Thémis avait un temple en commun

1) De même à Thèbes le temple de Thémis est à côté de celui des Moirai (Paus, IX, 25). Ailleurs sa statue était confondue avec celle de Déméter (VIII, 25).

avec une Aphrodite chthonienne ; à Olympie, dans le sanctuaire oraculaire de Gê, là où s'ouvrait la faille prophétique, se trouvait un autel de Thémis ; à Boucheta en Épire on nous parle d'une statue vénérée de Thémis assise sur un bœuf comme cette vieille divinité chthonienne qu'est Europe[1]. On s'attendrait à ce que M[lle] Harrison conclue de ces faits que Thémis n'est qu'une forme particulière de la Terre, la Terre considérée, non dans sa fécondité maternelle, mais dans sa stabilité. Quand cette idée de stabilité et d'équilibre l'eut emporté, Thémis put se transformer en déesse de la justice.

Ce n'est pas à cette explication que s'est arrêtée M[lle] Harrison[2] : elle croit que Thémis a été dès l'origine la personnification du Jugement ; elle serait issue des θέμιστες[3], traditions et coutumes plutôt que jugements ou lois dans Homère ; le propre d'une société civilisée c'est d'obéir à des *thémistes* — le meilleur équivalent ne serait-il pas la *fetva* coranique ? Les Cyclopes, bien que pieux et honnêtes, sont honnis par Homère comme athémistes : c'est qu'ils vivent par familles isolées, sans lien social, sans us et coutumes, « sans *agora* — l'abomination de la désolation pour le Grec ». Thémis préside à toutes les transactions comme à toutes les assemblées ; elle incarne la conscience collective et exprime ses jugements.

Dans quel rapport Thémis est-elle avec les Olympiens ? Autrement dit à quelle conception sociale répondent les Olympiens ? Quelle est la conscience collective à laquelle ils président ? Avant d'aborder la

1) J'ajoute ce fait à ceux qu'a cités M[lle] Harrison d'après Philostéphanos *FHG*, III, p. 30. La tradition classique fait de Thémis une des nourrices de Zeus (*ibid.*, p. 156), mais une tradition ancienne la représentait poursuivie et rejointe par Zeus au lieu qui en aurait gardé le nom d'Ichnai (Steph. Byz. Ἴχναι).

2) Il est au moins surprenant de ne pas trouver la moindre allusion au gros livre, confus mais plein de choses, où R. Hirzel a débattu entre autres la question de la signification première du nom de *Thémis* que reprend ici M[lle] Harrison, *Themis, Dike und Verwandtes* (Leipzig, 1907). Elle aurait aussi trouvé beaucoup à glaner dans la thèse de G. Glotz, *La solidarité de la famille en Grèce* (Paris, 1904) : c'est là, pourtant, un ouvrage fondamental dont la connaissance semble plus utile à l'exégète des religions grecques que celle des ouvrages de Bergson.

3) E. Fraenkel et Kretschmer paraissent admettre que θέμις est une forme abrégée de θεμι-στα ou θεμι-στος ; « ce qui se tient ferme, inébranlable » (cf. *stare* et θεμέλια, fondations), *Glotta*, II (1913), p. 32 et 50. Le fait essentiel c'est que θέμις est toujours employé lorsqu'il s'agit d'une prescription ou d'une interdiction religieuse, d'un tabou ; οὐ θέμις (ou οὐ θεμιτόν) peut toujours se traduire *nec fas est* ; νόμιμον peut souvent se traduire par *rite*.

question, Mlle Harrison jette un coup d'œil — était-ce bien le lieu ? — sur les définitions qu'on a données de la religion. Elle accepte celle de M. Durkheim (*les phénomènes religieux consistent en croyances obligatoires connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances*) ; mais elle la trouve incomplète, lui faisant la même objection qu'on a faite à celle de M. Salomon Reinach : *un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés* ; ces définitions, qui ne considèrent que le rite, excluent tout ce qui est mystère, sentiment, émotion « Sans doute la foi et la pratique religieuses sont choses de stricte obligation, mais elles sont aussi choses de choix, d'un choix intense, ardent ; une grande *hérésie* collective. La religion résume et incarne tout ce que nous sentons collectivement, tout ce dont nous nous soucions collectivement, tout ce que nous imaginons collectivement » (p. 487).

C'est cette pensée collective, qui s'incarne particulièrement en Thémis, qu'il faut donc déterminer. Cette pensée dépend de l'état social. Or, la religion grecque est pleine du souvenir d'une société *matrilinéaire* dominée par « la mère et l'enfant » ; Mlle Harrison dit *matrilinéaire* et non *matriarcale*. C'est là une distinction qu'on n'a pas observée. De par sa nature « la femme est centre social non force dominante ». Aussi longtemps que dure le règne de la force brutale, il ne saurait y avoir de matriarchie. Si la femme peut former le noyau social d'une pareille société, ce n'est pas en tant que femme, par l'attraction du sexe, mais en tant que mère, mère des membres de la tribu, nourricière du *Kouroi*, *Kourotrophos*.

Mais la patriarchie, envahissante, cherche même à enlever son enfant à la mère : Rhéa doit user de ruse pour dissimuler le sien à l'avidité de Kronos[1]. « Une fois établie la patriarchie voudrait tout dominer, tout absorber, même le rôle de la mère ». On arrive ainsi au mythe d'Athéna naissant tout armée de la tête de Zeus, mythe dont le côté bizarre altérera toujours pour nous le sublime. Les Grecs y étaient sensibles eux-mêmes et ils n'ont pas répété ce mythe sous d'autres formes ; mais, si le dieu suprême n'a pas usurpé davantage l'enfantement, il cherche à prendre l'enfant dès qu'il sort du sein maternel : Zeus enferme dans son flanc Dionysos arraché à

1) Il me paraît inutile de discuter l'étymologie de Kronos par κραίνω que propose Mlle Harrison, p. 497. Ni la linguistique, ni la mythologie ne l'autorisent.

celui de Sémélé; puis il confie son éducation moins aux Nymphes qu'aux patrons des jeunes hommes, à Hermès, aux Korybantes, comme la sienne a été dirigée par les Kourètes. Si l'art de la Grèce n'a pas produit le prototype de la « Madone à l'enfant », — qu'une aussi majestueuse figure que la Déméter de Cnide semble, d'ailleurs, préparer, — c'est que la religion olympienne avait banni de son horizon ce groupe matriarcal; mais il répondait à une conception si profondément humaine qu'il n'a pas tardé à reparaître, d'abord avec Isis et Harpocrate, puis avec la Vierge et l'enfant Jésus.

L'Hermès d'Olympie exprime ce par quoi les Olympiens ont tenté de remplacer « la mère et l'enfant », : et c'est pourquoi quelle que soit la beauté plastique de l'œuvre de Praxitèle, elle nous inspire comme un malaise : c'est qu'Hermès, portant Dionysos enfant, usurpe la fonction de la mère; devant ce jeune homme qui remplit, non sans gaucherie, le rôle sacré de la femme « on se sent pris d'un peu de cette appréhension que cause un homme en costume de femme » (p. 495).

Malgré cette exclusion de la mère dans la religion olympienne, il est si impossible de concevoir sans femme tout groupement humain qu'Athéna elle-même a joué parfois le rôle qui appartenait à la mère. Qu'elle soit *Parthénos*, cela n'a pas plus gêné l'imagination populaire que le nom de Vierge porté par la mère du Christ, « fils de Marie » bien plus que le « fils de Dieu ». Athéna figurera donc avec Zeus, parfois remplacé par Apollon, comme patronne des phratries et de leurs fêtes, ces *Apatouria* qui remontent sans doute aux Achéens d'Homère, puisqu'elles ont caractérisé par la suite Éoliens et Ioniens. Les *Apatouria* sont la fête de ceux qui remontent à un même *pater* : *phratrioi* et *patroi*, *phratria* et *patria* s'équivalent; rien n'est plus significatif du triomphe du système patriarcal que ce fait que le terme de *frater* ait remplacé, pour désigner ces groupements religieux, celui d'*adelphoi* qui, signifiant les *utérins* (*delphos* = uterus), évoquait la descendance maternelle[1].

1) Mlle Harrison veut expliquer *Tritogeneia*, le surnom d'Athéna, comme *Tritopatores*, et cela parce qu'elle suppose que le vers devenu proverbial Παῖς μοι τριτογενὴς εἴη s'adressait aux Tritopatores, ces génies auxquels les Athéniens sacrifiaient aux naissances et aux mariages. Elle veut que *trito* signifie *véritable, authentique* (*true* en anglais, mot dont l'analogie avec *trito* lui a peut-être suggéré cette étymologie); mais rien n'indique que *trito* ait eu cette signification et on ne saurait dissocier Tritogéneia de Triton et d'Amphitrite. Quant aux *Tritopatores*, je m'étonne que les faits réunis par G. Lippold dans l'article qu'il leur a consacré (*Ath. Mitt.*, 1911, p. 105) n'aient pas décidé Mlle Harrison à les rapprocher de ces génies ancestraux dont elle a si bien établi la

A côté d'Athéna, Artémis, quoique vierge elle aussi, n'en a pas moins hérité de beaucoup des fonctions de la Terre Mère. Mlle Harrison n'a pas insisté sur ce qui survit dans la chasseresse de l'ancienne patronne des animaux *potnia thérôn* ; ce rôle est bien connu, mais on regrette de ne pas avoir son sentiment sur la relation réelle entre la déesse et les animaux qu'elle tient, relation où certains monuments donnent l'impression d'une douceur allant jusqu'à des caresses maternelles, tandis que d'autres donnent celle d'une lutte violente qui pourrait se terminer non pas seulement par la coercition, mais par la destruction des fauves[1]. Mlle Harrison rappelle seulement qu'on offrait à Patras à Artémis Laphria un sacrifice solennel analogue à celui que recevait la Déesse Syrienne à Hiérapolis : des animaux de toute nature, même des fauves comme les sangliers ou les petits des ours et des loups étaient en son honneur jetés vivants dans un bûcher. Mlle Harrison trouve que cet holocauste de tout ce qui vit « est manifestement, encore que hideusement approprié » à la déesse de tout ce qui vit : mais le sacrifice était-il de prémices ou de communion, simplement alimentaire ou propitiatoire ? Mlle Harrison ne s'explique pas sur ce point important ; elle semble incliner à y voir des prémices de toutes les espèces animales puisqu'elle reconnait dans Artémis *Korythalia* la déesse « de la jeune végétation », celle à qui l'on consacre à la fois les *Kouroi* et les *thalloi*, les jeunes hommes et les jeunes pousses.

C'est un rite d'initiation que Mlle Harrison, à la suite de W. R. Halliday, reconnait derrière les *Hybristika* d'Argos[2]. A l'époque historique on ne savait plus pourquoi les hommes s'y promenaient habillés en femmes et les femmes en hommes.

Pour Mlle Harrison, tous les rites où un sexe met les vêtements de

forme serpentine : le *tritopator* n'est-il pas simplement le *trisaïeul*, autrement dit le parent le plus lointain que, en pratique, on puisse atteindre en lignée mâle ; incarnant la force mâle de la famille, il est naturel qu'on veuille l'intéresser aux mariages et aux naissances qui la perpétuent.

1) Cette grave question vient d'être posée à nouveau par M. Ch. Picard à propos d'un bronze archaïque de Colophon qui représente une déesse entre deux taureaux qu'elle tient par une longe, *Mélanges Holleaux* (1913). M. Picard croit que la déesse est, pour les animaux, non une mère, mais une dompteuse telle que pouvaient l'imaginer des hommes dont la lutte pour la vie contre les grands fauves remplissait l'imagination. Je partage les doutes que M. Dussaud a exprimés (*RHR*, 1914, I. p. 281) sur la théorie de M. Picard.

2) Voir son beau travail sur les *Hybristika*, dans l'*Annual of the British school at Athens*, XVI.

l'autre rentrent dans la catégorie des *rites de passage* : on les observe surtout aux fêtes qui marquent un changement d'état social : la circoncision qui fait passer au nombre des adultes, le mariage qui fait entrer dans la catégorie des hommes mariés, la mort qui envoie au royaume des ombres. Pour diminuer les dangers de ces passages d'un état à l'autre, celui qui en est l'objet maintiendrait artificiellement l'apparence, les *dehors*, de l'état qu'il quitte. Cette explication pourrait être valable pour les garçons vêtus en filles à la circoncision — encore faudrait-il vérifier si la circoncision se place à l'époque où le garçon sort des mains des femmes, — mais comment expliquer le déguisement contraire des filles lors de l'excision? Elles ne sortent pas, elles, de la main des hommes. Ne s'agit-il pas plutôt de tromper, par ce déguisement, les esprits qui rôdent autour des initiés à ces moments critiques de la vie? « Au mariage, comme à la puberté, poursuit M^lle^ Harrison, l'attention est concentrée sur le sexe. *Le rite de passage* est d'un sexe à l'autre ». Ce n'est pas ainsi que l'auteur des *rites de passage* expliquerait ce changement de vêtements si l'on en croit ce qu'il dit du rite de Cos où les prêtres d'Hêraklès portaient des vêtements de femme [1].

Je verrais plutôt, avec M^lle^ Harrison, des *rites de passage* dans les cérémonies auxquelles sont soumises les personnes qui veulent consulter un oracle, que ce soit par incubation dans un temple comme chez Asklépios ou en pénétrant dans un profond souterrain comme chez Trophonios. Évidemment il y a *passage* rituel, en tant que le patient cherche, afin de découvrir l'avenir, à pénétrer pour un instant dans le monde mystérieux de ceux qui en détiennent les secrets, et qu'ensuite, l'expérience achevée, il faut le *réagréger* à ce monde des vivants dont on a dû le *désagréger*. Mais quelle autre analogie que celle d'être une nouvelle forme de rite de passage ce rite présente-t-il avec celui du changement de vêtement à certaines fêtes? On a ici, comme trop sou-

1) Voir A. von Gennep, *Les rites de passage*, p. 247. Le rite prénuptial de Naxos, que M^lle^ Harrison incline à expliquer avec Reed Stuart comme destiné à assurer un héritier mâle au mariage prochain, est considéré aussi comme un résultat de la peur des démons par K. Kuiper (*Revue d. ét. grecques*, 1912) ; il s'agit de les tromper en leur dissimulant ou leur dérobant de toutes manières celui ou celle qui vont subir un si complet *changement d'état* : ce sont autant de rites de défense magique accumulés autour d'un *passage* physique et social si grave (à la p. 337 du mémoire de Kuiper on trouvera analysées la légende de Héra et de Zeus métamorphosé en coucou dont on a vu plus haut le parti qu'a tiré M^lle^ Harrison).

vent au cours du livre de Mlle Harrison, l'impression qu'elle a réuni par un lien plus ou moins factice diverses recherches hiérologiques qu'elle se trouvait avoir entamées quand elle a rédigé son ouvrage.

Quoi qu'il en soit, admettons que ces deux séries de rites de passage concourent, comme le veut l'auteur, à indiquer qu'à la base de la religion grecque se trouve l'influence « d'une structure sociale de type matrilinéaire » et voyons à sa suite en quoi ce que nous avons appris du caractère primitif de Thémis élucide l'intervention de cette divinité à la fin de l'hymne des Kourètes.

On a vu jusqu'ici que le Kouros invoqué était une projection des Kourètes, ses prêtres ou ses fidèles, et qu'il était invoqué, pour l'année, comme l'incarnation de ses fruits; son passage de l'enfance à l'éphébie, son arrivée à la maturité d'homme est liée à la maturation des produits de la terre. Quant au mythe du Kouros — fils de Rhéa, nourri par la chèvre Amalthée, élevé par les Kourètes — il nous a reporté à la période où le fils ne portait pas le nom de son père et où, la mère étant considérée comme la source de vie que fécondent les esprits ancestraux, la « cellule sociale » est « la mère et le fils ».

« A la lumière des idées qui sont à la base de la magie primitive on comprend pourquoi l'hymne fait sauter ceux qui le chantent pour les troupeaux, les champs et les ruches. A la lumière de l'*eniautos-daimôn* on comprend pourquoi ils doivent sauter pour les *Horai*, les Saisons qui ramènent la grande fête annuelle. A la lumière du Kouros-Suprême et des rites d'initiation nous comprenons même pourquoi ils doivent sauter pour les jeunes citoyens, mais quand on en vient au dernier saut, le bond en l'honneur de Thémis, on reste étonné ».

J'indiquerai plus bas, en concluant, qu'il ne me paraît pas y avoir lieu de s'étonner; il suffit de se rappeler — ce que Mlle Harrison oublie trop souvent — que, si l'hymne de Palaeokastro contient des éléments primitifs, il n'en appartient pas moins à la Crète du IVe siècle où la préoccupation de la Justice n'a rien que de naturel.

Nous avons déjà relevé l'insuffisance de l'analyse de Mlle Harrison lorsqu'elle veut définir ce que représentait à l'origine *Thémis*. Pour *Dikè*, elle se borne à quatre exemples pris dans l'Odyssée, Pindare, Eschyle et Sophocle : dans chacun il s'agit pourtant de δίκην, le mot pris comme nom commun et comme adverbe et on peut le traduire *à la manière de*, *à la façon de*, et cela parce que la meilleure traduction de Δίκη serait « la Coutume » : le « juste », *quod fas est*, a longtemps été pour l'homme ce qui est « selon la coutume ».

Néanmoins, sans plus de démonstration, Mlle Harrison affirme que *Diké* se différencie d'abord de *Thémis* en ce qu'elle incarne l'ordre naturel à chaque catégorie de choses vivantes — qu'il s'agisse d'un animal, d'une culture, ou de l'univers « ce grand animal » — tandis que *Thémis* ne s'appliquerait qu'à l'ordre social. Mais voici un véritable jeu de mots qu'on s'attendrait plus à trouver chez des mythographes anciens que chez leur exégète moderne : parce que « à la façon de » peut se dire en anglais *in the way of, as is the way of* « selon la voie de », Diké devient « la Voie »; la forme complète de son nom serait Eurydiké « Celle de la Large-Voie » ; elle est donc (?) « une personnification de la Terre elle-même en son mouvement cyclique de vie et de mort, dans son éternelle roue de palingénésie[1] ». Tout ce qui trouble cet ordre, elle le venge et c'est ainsi que Diké deviendrait la Vengeance. C'est en cette qualité qu'elle figurerait, glaive en main, derrière Thésée et Peirithoos, sur un des vases Apuliens à représentations infernales. N'insistons pas sur l'invraisemblable étymologie proposée pour Péirithoos « Celui qui tourne autour[2] ». Elle a pour but, comme la traduction donnée de Diké-Eurydiké, de nous faire comprendre la roue de la Fortune.

Pour la genèse de ce symbole Mlle Harrison a, d'ailleurs, je crois, vu juste. C'est d'abord la roue solaire qu'on fait tourner, à la façon du « moulin à prières » bouddhique, pour aider le soleil dans ses révolutions dont dépendent celles du jour et des saisons ; ce qui ramène le

1) Je n'ai pas la compétence nécessaire pour suivre Mlle Harrison lorsqu'elle s'appuie, pour cette interprétation de Diké, sur la théorie chinoise du *Tao*. Mais je lis dans le c.-r. d'un ouvrage de J. M. de Groot : « L'universisme chinois est une religion qui a pour base le Tao cosmique ou la vie de l'univers, et pour but le Tao humain, c'est-à-dire l'adaptation parfaite de la conduite de l'homme à celle de la nature » (*Rev. historique*, mars 1914, p. 403). Quel rapport entre ces notions et celle de Diké ?

2) « He who runs round ». His periodic cycle leads him inevitably upwards (p. 520). « Dike, the Way, lets Peirithoos, the Wheel, return to the upper air » (p. 529). Mais *Peiri* n'est pas Περί. Et Peirithoos est précisément celui des deux compagnons que l'intervention d'Hérakles ne parvient pas à arracher à l'Hadès. Si l'on a été amené à imaginer Thésée maintenu par une force irrésistible sur le siège de l'Oubli — d'où le *sedet æternumque sedebit infelix Theseus* de Virgile — c'est par un jeu de mots sur son nom où quelque Orphique a voulu voir « l'assis » (*Théseus* rapproché de *thésis*). Mlle Harrison aurait bien dû laisser aux émules du faussaire Onomacrite le privilège de semblables équivoques.

soleil, le jour, la belle saison est naturellement de bon augure; cette pratique de magie imitative aboutit donc à un vague sentiment de bonheur. Les suggestions que Mlle Harrison indique ensuite — car, comme pressée d'aboutir, elle ne donne plus que de brèves indications — ces suggestions, bien que présentées comme autant d'affirmations — ne méritent guère qu'on les suive. Dire de Diké, Némésis, Tyché, Adrasteia qu'elles ne doivent pas au seul syncrétisme le rapprochement qui les rend si difficiles à distinguer sur les monuments d'époque impériale, affirmer que leurs ressemblances viennent d'un point de départ commun, c'est aller à l'encontre des faits les plus certains. Ainsi, Adrasteia, n'est à l'origine, que le nom — ou le vocable — de la déesse des *Campi Adrasti* dans la Phrygie hellespontique, parèdre du dieu phrygien Adrastos : c'est en équivoquant sur le sens d'*adrasteia* en grec — l'inévitable — qu'on en a fait une forme de l'*Anangké*[1].

C'est à une des autres écoles « symboliques » qui ont dès l'antiquité tant contribué à déformer la mythologie grecque, c'est à l'école qui a atteint avec Max Muller une faveur aussi brillante que peu méritée, que M Harrison aurait dû laisser son idée qu'Ixion n'est attaché sur la roue aux enfers que parce qu'il est un ancien dieu solaire[2].

N'insistons pas davantage sur des opinions aussi téméraires qui déparent la fin de ce beau livre. Mieux vaut relever ici quelques-unes des idées originales qu'on y peut glaner. En voici une qui intéressera tous les admirateurs d'*Orphée aux enfers*. A l'origine, on s'imaginait le retour de la saison des fleurs et des fruits comme la remontée à la surface du sol de cette personnification de la Terre-Mère appelée ici Koré, là Sémélé, ailleurs Eurydiké. Quand une société patriarcale vint établir en Grèce une religion où dominaient des dieux mâles et célestes, on imagina, pour expliquer la descente et la remontée, des mythes comme l'enlèvement de Perséphone, de Basilé ou d'Hélène, comme le bon fils Dionysos allant chercher sa mère Sémélé, comme Orphée, le poète amoureux, redemandant aux échos du Styx son Eurydice. Mais, comme il fallait qu'elle redescendît au sombre séjour, on a dû inventer sa curiosité intempestive !

1) Sur Némésis à l'époque du syncrétisme, voir maintenant Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, 1912. Mlle H. paraît ne pas même connaître la dissertation de Posnansky, *Nemesis und Adrasteia* (Varsovie, 1890).

2) On s'étonne que Mlle Harrison n'ait pas fait meilleur usage du mémoire de Salomon Reinach, *Sisyphe aux enfers et quelques autres damnés* (*Cultes et Mythes*, II) auquel elle doit sans doute de connaître cette explication du supplice d'Ixion due à Gaidoz (*op. cit.*, p. 183).

Mais d'Eurydikê il n'y a rien à tirer pour Dikê[1]. Seules, la recherche de son étymologie et l'étude de tous les sens donnés au mot dans les textes les plus anciens pourraient donner des résultats positifs. Il en est de même pour Thémis. Mais faut-il chercher si loin pour expliquer le dernier vers de l'hymne crétois? Hésiode et Pindare s'accordent à faire des Horai, de Dikê, d'Eirênê et d'Eunomia des filles de Thémis. Qu'est-ce à dire sinon que le cours régulier des choses dans la nature et pour l'homme résulte de l'observation des lois d'équilibre que personnifie Thémis? Que Dikê ait personnifié plus particulièrement l'ordre naturel, cela reste à prouver; mais il est certain que Thémis a, de bonne heure, désigné plutôt l'ordre social et même, chez les Grecs où cet ordre n'est conçu bientôt que sous les formes de la *polis*, l'ordre politique. Que le maintien de cet ordre paraisse au demi civilisé lié à ce qui l'intéresse avant tout dans l'ordre cosmique — la fécondité végétale, animale et humaine — cela n'est pas douteux. Même lorsque des expériences multiples ont pu lui faire constater qu'il n'y a aucun rapport entre les événements politiques et le cours de la nature, l'homme s'obstine à les associer par une tradition séculaire. Si la récolte est mauvaise, les épidémies désolantes, les catastrophes nombreuses, qui n'est pas enclin à en attribuer « la faute au gouvernement »?

Il devait en être de même des auteurs du vieil hymne crétois[2]. Dans leur île, perpétuellement désolée par les guerres intestines, dans leur île

1) M^lle Harrison aurait pu rappeler à l'appui de son hypothèse sur Dikê-Eurydikê que Gruppe voit dans *Médousa* — la Méduse — la forme abrégée d'*Eurymédousa*, parèdre de Poseidon Eurymédon. Si l'on fait d'Eurydikê un nom de la déesse du monde infernal, on pourrait en rapprocher le fameux Eurynomos, qui paraît être aussi un nom de bon augure donné à la personnification mâle de la mort. D'après sa figuration dans la *Nékuia* de Polygnote, on peut voir qu'il avait le corps couvert de cercles centrés figurant sans doute des pustules de lèpre comme Dike et Adikia, représentés en démons qui se combattent, sur un vase de l'Italie du Sud (ap. Roscher, I, p. 1019).

2) Il ne faudrait, d'ailleurs, pas s'exagérer l'antiquité de l'Hymne. La copie retrouvée paraît avoir été gravée au II^e s. ap.; par la versification et la langue il ne peut être plus ancien que le IV^e s. av. J.-C. J'admettrais volontiers qu'il soit plus ancien; mais, en ce cas, il a dû être rajeuni au IV^e s., et peut-être de nouveau lorsqu'il fut gravé. Ne pourrait-on penser pour ce dernier rajeunissement à Mésomédès de Crète, poète lyrique, ami et affranchi d'Hadrien : c'est sous cet empereur qu'Antiochos d'Aigai plaida pour les Crétois au sujet du tombeau de Zeus (Philostrate, *Vita soph.*, II, 4); peut-être est-ce à cette occasion, à titre de document pour les prétentions de Praisos, que notre hymne fut mis sur pierre.

où, vu la petitesse des terres cultivables appartenant à chaque cité, toute guerre ou toute révolution devait être suivie de famine et d'épidémies, dans l'île « aux cent villes », il importait plus qu'ailleurs d'implorer du maître des dieux Diké, Eiréné et Thémis. La Crète n'est-elle pas le pays où l'*Eunomia* — la « bonne constitution » personnifiée — est devenue comme une institution nationale, — tant elle se faisait sans doute désirer[1] ? Aussi bien, les Crétois ne se bornent-ils pas à sauter en cadence pour leurs troupeaux et leurs ruchers, leurs emblavures et leurs olivettes ; leur île est celle des cent cités, celle des pirates et des mercenaires, celle des guerres intestines et des discordes civiles : n'est-il donc pas naturel que, dans leurs danses sacrées, ils invoquent aussi le dieu suprême « pour nos cités, nos navires, nos jeunes hommes et la glorieuse Thémis ? »

Adolphe Reinach.

1) Voir au sujet de l'*Eunomia* en Crète la discussion entre Maïuri (*Rendiconti dei Lincei*, 1910) et Xanthoudidis, *Rev. d. ét. grecques*, 1912.

---

# GNOSTIQUES ET GNOSTICISME

## D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT

Eug. de Faye : *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II[e] et III[e] siècles* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. *Sciences religieuses*, t. XXVII). Paris, Ern. Leroux, 1913, in-8° de II-480 pages.

Ce livre est le fruit, patiemment mûri, d'une longue familiarité de son auteur et de son sujet ; aussi nous apporte-t-il, sur une question capitale, mais entre toutes obscure, des clartés nouvelles et très précieuses. Il est si plein de faits et d'idées, si riche d'aperçus suggestifs et aussi, par malheur, si insoucieux des commodités de son lecteur, qu'il faut du temps pour en prendre possession ; c'est pourquoi j'ai tardé plus que je n'aurais voulu à en donner ici le compte-rendu.

Voici d'abord son économie générale, qui constitue sa première originalité : une introduction pose le problème, définit la méthode adoptée et classe sommairement les écoles et sectes gnostiques ; une première partie étudie les grands maîtres de la gnose et leurs premiers disciples ; une seconde, critique les témoignages que nous apportent les *Philosophumena* sur trois systèmes gnostiques, que nous ne connaissons que par eux, ceux des Naassènes, des Pérates et des Séthiens, et sur Valentin ; elle comprend aussi l'examen de ce document de l'école de Valentin, conservé par Clément d'Alexandrie et qu'on intitule *Extraits de Théodote* ; une troisième partie s'attache aux gnostiques que nous ont révélés les écrits coptes ; une quatrième débrouille le chaos des sectes que nous n'entrevoyons qu'à travers les héréséologues : Marcosiens, Ophites divers, Adeptes de la Mère, puis Carpocratiens, Nicolaïtes et autres gnostiques licencieux ; un chapitre traite des prégnostiques, Simon, Ménandre, Satornil, Cérinthe, que la légende a défigurés ; enfin, une dernière partie relève les raisons qui obligent à ne pas réduire à un seul gnosticisme tant de groupements dissemblables, dégage cependant de cette variété vivante les tendances com-

munes, qui font qu'on peut néanmoins parler de la gnose comme d'un des aspects réels du christianisme primitif, et marque les principales étapes du mouvement gnostique. — Ce plan s'inspire logiquement du principe fondamental posé par l'auteur : partir du relativement bien connu et du particulier concret, pour gagner peu à peu sur le moins certain et solidement établir les considérations d'ensemble. Le but de tout le travail est, dès l'abord, bien marqué (p. 1) : « Faire connaître les documents du gnosticisme chrétien, les classer dans l'ordre qui convient, en tirer tout le parti possible, leur arracher ce qu'ils peuvent nous apprendre des hommes et des idées dont ils témoignent et reconstituer ainsi, dans la mesure où elle peut l'être, l'histoire de l'hérésie au IIe et au IIIe siècles ». Cette critique méthodique et approfondie des textes, qui ne les considère pas comme une matière inerte, mais qui cherche en eux la vie latente, prépare efficacement le grand ouvrage, qu'il serait présentement prématuré d'entreprendre, mais qui trouvera son heure, j'entends l'histoire proprement dite du gnosticisme.

Or, cette besogne préalable et nécessaire présente de terribles difficultés ; elle s'accomplit sur des documents où souvent tout paraît incertain : date, provenance, autorité, application exacte; il faut, chemin faisant, se débarrasser d'une foule de problèmes de détail, dont la solution n'arrive que bien rarement à dépasser la vraisemblance et peut cependant entraîner aux pires erreurs. Assurément, il serait plus commode et plus agréable de se détourner de sentiers si embroussaillés et de s'abandonner aux suggestions d'une intuition féconde, de partir des quelques notions bien établies, pour élever, à coup d'hypothèses hardies, une construction brillante sinon solide. M. de Faye a cru que le chemin le plus rude était aussi le plus sûr, et je suis de son avis. Voici donc comment il procède : Tout d'abord il s'explique sur l'autorité qu'il convient de reconnaître aux hérésiologues, laquelle, toutes les fois qu'il s'agit d'un jugement sur les hérétiques et, j'ajoute, dans la plupart des autres cas, doit rester au-dessous du médiocre. La bonne foi d'Irénée n'est pas en cause, non plus que celle d'Hippolyte ou de Tertullien, mais il ne faut pas oublier que c'est une bonne foi de polémiste. Ces défenseurs de la saine doctrine ne cherchent pas à bien comprendre la mauvaise, à en donner une représentation d'ensemble exacte et impartiale, mais bien à en mettre en valeur les propositions spécialement dangereuses ou choquantes pour eux, quitte à fausser entièrement leur authentique relation au reste du système incriminé. D'autre part, en bataillant contre la gnose, ils ont pris souci beaucoup plus des gnos-

tiques qu'ils voyaient autour d'eux que des grands maîtres disparus depuis déjà une ou deux générations; et ils ont brouillé les temps, en attribuant à un Basilide, à un Valentin, ou à un Marcion, des opinions qui pouvaient avoir cours chez leurs petits-fils intellectuels, mais qu'ils n'avaient jamais professées eux-mêmes. L'évidente partialité de ces champions de la grande Église, leur sainte indignation contre les loups qui ravagent le troupeau du Seigneur, leur conviction sincère qu'un hérétique ne peut être qu'un misérable, autant de causes dont il faut craindre qu'elles ne les aient empêchés de voir la réalité. A plus forte raison convient-il de se méfier des prétendus historiens des hérésies, qui ont écrit loin de la plupart d'entre elles et qui se font fréquemment écho sans la moindre critique. Epiphane, par exemple, dont le témoignage est si souvent invoqué, ne mérite créance que lorsqu'il cite explicitement des textes ou des auteurs anciens, ou qu'il avance des allégations qui n'intéressent pas directement sa passion : encore ne faut-il pas oublier — je prends ceci à mon compte — qu'il écrit d'un style filandreux et imprécis, qu'il ne paraît pas capable de toujours suivre un raisonnement jusqu'au bout et que, si ses lectures sont fort étendues, il lui est arrivé de ne pas comprendre exactement ce qu'il lisait. Si nous n'avions, pour nous renseigner, que les hérésiologues, nous ne soupçonnerions pas la richesse du génie de Valentin; nous incriminerions, sur la foi d'Irénée (1, 24, 5) les mœurs de Basilide, alors que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, 1, 3) atteste qu'il ne méritait pas pareil reproche; surtout nous inclinerions, comme on l'a généralement fait jusqu'ici, à ne voir, dans toutes les gnoses, qu'un chaos de spéculations métaphysiques, échevelées et quasi démentes et, dans l'esprit gnostique, qu'une sorte de fureur d'allégorisme vide et de logomachie absurde. « N'utiliser qu'à bon escient le témoignage des hérésiologues », c'est là comme le thème fondamental de la critique de M. de F.. Assurément lorsqu'on compare la notice d'Irénée (1, 29, 1-4), sur les Barbelognostiques, au document dont il s'est servi pour l'écrire, tel que l'a retrouvé M. C. Schmidt, et qu'on constate qu'il n'y a pris que ce qui lui convenait, quand on confère aux assertions des hérésiologues, les textes gnostiques authentiques qui nous restent, ou les opinions de l'homme souvent si bien renseigné qu'est Clément d'Alexandrie, on s'étonne de la confiance que leur accorde encore un savant comme Bousset. Signaler ses erreurs de méthode et ses méprises, c'est aussi la constante préoccupation de M. de F., d'un bout à l'autre de son livre. A vrai dire, j'aurais préféré à ces perpétuelles escarmouches un régle-

ment de compte général, dans un chapitre spécial, qui pouvait s'intituler : *Où en est l'histoire du gnosticisme?* Bousset représente, avec le maximum de séduction et de talent, la conception de la gnose que M. de F. tend à faire abandonner ; un examen de ses thèses, méthodique et poussé à fond, n'aurait pas été un hors-d'œuvre ; d'autant moins que, si j'ai bonne mémoire, la recension des *Hauptprobleme* publiée ici même par M. de Faye (t. LXII) ne s'accordait pas sur tous les points avec son opinion actuelle.

Ayant donc marqué sa défiance à l'égard des hérésélogues, M. de F. place au premier rang de nos documents sur la gnose, les quelques fragments des écrits des grands maîtres gnostiques, qui nous ont été conservés, et c'est à leur étude qu'il demande de l'éclairer sur les doctrines fondamentales des chefs d'école, trop souvent confondues avec celles des épigones de la fin du IIe siècle, ou même du IIIe. A n'en point douter, cette méthode recèle un danger très sérieux ; elle induit en tentation de raisonner comme si les rares fragments qui nous restent, par exemple, de Basilide ou de Valentin, enfermaient sûrement les éléments essentiels de leur doctrine, ou, à tout le moins, comme s'ils constituaient une pierre de touche infaillible, qui nous permet d'éprouver et de trier les renseignements qui nous viennent d'ailleurs. Lorsqu'on lit l'ingénieux chapitre de M. de F. sur Basilide et qu'on y voit s'y multiplier les restrictions : « Il ne dit pas... il ne fait pas... », on se demande si vraiment l'importance absolue de nos reliques est assez bien fixée et leur rapport authentique au reste de l'œuvre perdue de Basilide assez précisément marqué pour qu'une erreur de perspective ne soit pas à craindre. Insistons : De ce que Clément d'Alexandrie, en nous entretenant de Basilide, ne met pas au premier plan sa métaphysique, je ne me sens pas pleinement assuré qu'il soit légitime de conclure qu'elle n'était pas l'essentiel de son système. Dans les pages, généralement excellentes, que M. de F. consacre à Valentin, je trouve aussi deux sujets d'inquiétude : il me paraît qu'il se fait du grand docteur, d'après les fragments authentiques de son œuvre, une idée qu'il est bien près ensuite de considérer comme un critérium, en sorte que, lorsqu'il entreprend de débrouiller l'étonnant fouillis de la notice d'Irénée, il se laisse aller à recueillir tel trait parce qu'il s'accorde avec l'idée en question, à rejeter tel autre parce qu'il y contredit (p. 109) ; assurément, il observe quelques précautions, mais il ne peut faire qu'elles n'aient trop l'air d'excuser ce que j'ai bien envie d'appeler une imprudence ; qu'elle fût trop tentante, je n'en discon-

viens pas ; tout de même, il eût peut-être mieux valu se l'interdire. Et ailleurs (p. 96) M. de F. adopte comme critérium de la philosophie des mythes de Valentin « le génie même de Valentin », tel que les fragments nous le font connaître, bien entendu, et il écrit : « Les vrais mythes de Valentin ont une originalité particulière, qui les distingue aussitôt de toutes les autres productions... Les symboles de Valentin sont inimitables ; les imitations qu'en ont faites les épigones sont si inférieures qu'elles se dénoncent d'elles-mêmes ». C'est certainement vrai *en gros*, mais, dans le détail, quels risques d'erreur !

Je ne voudrais pas que cette critique parût dépasser la portée que je lui attribue : dans l'impossibilité où nous nous trouvons présentement de classer avec certitude, par date et par lieu d'origine, les renseignements dont nous disposons sur la gnose, force est bien de recourir à une sorte d'empirisme, où le tact particulier que donne le maniement répété des mêmes textes et la circonspection qui naît de la certitude qu'on ne sait pas grand'chose de sûr, corrigent ce qu'il y a d'évidemment hasardeux. Le « sens gnostique » de M. de F. vaut donc d'être considéré et nul doute qu'il ne l'ait guidé sûrement là où d'autres se seraient fourvoyés ; il n'en demeure pas moins qu'un principe de critique si subjectif, et d'application si délicate, semble de maniement très dangereux. En présence du « dossier » de Basilide, de Valentin et de Marcion, j'aurais aimé le même redoublement de précautions qu'en face de celui des Séthiens, constitué par les seuls *Philosophumena* (p. 186).

Quand les fragments authentiques l'abandonnent, M. de F. s'attache aux analyses d'œuvres originales que les héréséologues introduisent assez souvent dans leur exposé, et, à leur défaut, il s'ingénie, en s'aidant de la lumière qu'il a tirée des deux autres catégories de documents, à extraire quelques vraisemblances des notices directement composées par les docteurs de l'orthodoxie. Plusieurs des discussions qu'il conduit sur des développements d'Irénée, des *Philosophumena*, ou d'Epiphane peuvent être citées comme des modèles de pénétration et de méthode.

De l'ensemble du livre se dégagent quelques thèses générales, clairement posées, du reste, dans les termes suivants : « Il y a trente ou quarante ans les critiques les plus avertis considéraient encore les gnostiques, non plus comme des monstres, sans doute, mais comme des spéculatifs plus ou moins délirants. C'est bien sous cet aspect que Renan lui-même se les représentait » (p. 6). La faute en était aux

héréséologues, qu'on soupçonnait bien d'exagérer quelque peu la noirceur des gnostiques, mais dont on acceptait, au fond, toutes les allégations positives. De nos jours, on a visiblement multiplié les réserves de détail, mais on n'a point encore modifié le point de vue sous lequel on considérait la Gnose. Au lieu de ne voir en elle qu'une abstraction, construite avec les traits communs que présentent les divers systèmes gnostiques, on lui prête, en quelque sorte, une existence propre et antérieure aux systèmes, lesquels apparaissent comme des déformations particulières d'une doctrine d'ensemble primitive. C'est là, M. de F. y insiste, une erreur capitale; avant de voir la Gnose, nous rencontrons des gnostiques, qui peuvent procéder du même esprit, mais pas du même système; chaque système gnostique a eu sa vie propre; il a suivi pour son compte les étapes d'une évolution, en sorte que, par exemple, la doctrine de Valentin n'est pas à confondre avec celle d'un Valentinien du IIIe siècle. Autant qu'il nous est possible de remonter jusqu'aux grands maîtres du second siècle, nous entrevoyons des penseurs et des hommes profondément religieux, qui, loin de se perdre dans les extravagances, cherchent à vivre leur foi chrétienne et à l'exprimer en conformité de leur éducation philosophique et de leurs besoins intellectuels. Un Clément d'Alexandrie et un Origène ne feront pas d'autre sorte et, à tous les âges, l'orthodoxie a — non pas, il est vrai, sans résistance — accepté des hommes dont l'originalité procédait de tendances fort analogues à celles de Valentin, de Basilide ou de Marcion. De ce qu'ils se sont attachés tous trois à des conceptions du christianisme qui n'ont pas réussi et de ce qu'ils ont été compromis par les écarts de disciples médiocres et aussi par les déplorables confusions de leurs adversaires, nous aurions tort de croire qu'ils ne se considéraient pas comme des chrétiens excellents.

« A l'origine du gnosticisme, écrit M. de F., il y a eu des tendances et des aspirations. Rien de plus. » C'est-à-dire qu'il nous faut renoncer à la chimère d'un système gnostique générateur des autres (p. 431 et s.) ; mais pour les comprendre, ces aspirations et ces tendances, il nous faut considérer le christianisme au moment où il atteint, vers le premier tiers du IIe siècle, les classes éclairées de la société gréco-romaine : il est alors, essentiellement, une vie, une morale pratique, il n'est pas encore une dogmatique organisée, ni une philosophie religieuse ; il repose, peut-on dire, sur un seul concept, celui de l'unicité de Dieu, Créateur et Providence, et sur une grande espérance, celle du *salut*,

c'est-à-dire de l'immortalité bienheureuse, obtenue par l'intercession, ou, mieux, l'intermédiaire de Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Idée paulinienne, dont nous n'avons pas ici à rechercher d'où elle venait au juste, mais dont nous pouvons toujours bien dire qu'elle ressemblait à celle qui se trouve au centre de l'enseignement des Mystères païens de ce temps-là. Tout cela semble parfaitement suffisant pour les simples ; mais les « intellectuels », habitués à se placer au-dessus du vulgaire par la qualité de leur pensée et de leur religion, trouvent que c'est peu ; quand ils viennent à la foi, ils aspirent à une science de la vérité chrétienne supérieure à celle du commun des fidèles et, absolument insensibles à la réalité des faits, épris d'idéalisme platonicien, férus de métaphysique transcendentale, nourris d'allégorisme, autrement dit pénétrés de la haute culture de leur temps, ils enfantent tout naturellement l'objet de leur désir, quitte à en rapporter la révélation, avec une sincérité qu'il nous est difficile d'apprécier, à quelqu'apôtre privilégié de Jésus. Les grands maîtres de la gnose sont encore bien de leur temps par cet appétit de rédemption qui les hante tous et renchérit sur le paulinisme, par leur désir de voir remonter à Dieu le principe divin égaré dans la matière du Cosmos, par leur aspiration à l'union mystique avec Dieu et — cela est vrai, du moins, de la plupart d'entre eux — par leur conviction qu'on gagne Dieu par une vie ascétique. Et c'est pourquoi les conventicules de la gnose paraissent avoir d'abord attiré les hommes instruits en plus grand nombre que la grande Église. Celle-ci reprendra l'avantage lorsqu'elle aura fait, chez elle, à leurs aspirations la place qu'elles réclament et qu'inversement les gnoses s'égareront dans des incohérences et des pratiques choquantes pour les intellectuels, autant qu'inacceptables pour le sens commun des autres chrétiens. Les thèmes fondamentaux sur lesquels se développent les variations des gnostiques : le Dieu inaccessible et indéfinissable, devenu presqu'une abstraction ; le Cosmos, domaine inférieur de la matière et siège du mal, conception d'où ne tarde point à découler un dualisme rigoureux ; les intermédiaires qui rattachent pourtant le Cosmos à Dieu, tous ces thèmes, dis-je, quelle qu'en soit l'origine première, qui peut être en grande partie orientale, ils n'ont eu qu'à les prendre autour d'eux, dans le monde grec, ou plutôt ils les portaient en eux ; en dehors d'eux nous les retrouvons chez les philosophes païens, à des degrés divers, mais très reconnaissables, de Philon à Plotin, en passant par Plutarque.

Mais tout cela, dit-on, et M. de F. l'accorde, n'a rien de chrétien ;

c'est un morceau de paganisme syncrétiste que les gnostiques prétendent introduire dans l'authentique foi de l'Église. Il est vrai ; mais est-ce que, depuis la mort de Jésus, le christianisme tout entier ne s'est pas constitué par des apports de ce genre, juifs et païens ? Ainsi ce furent, sans doute, des convertis du paganisme, pénétrés à la fois de mysticisme et de philosophie, qui se firent les instaurateurs de la première grande gnose ; mais qu'est-ce donc qui pouvait les attirer à une foi qui semblait leur convenir si peu ? Uniquement la personne du Christ, qui donnait corps à leur rêve ardent de rédemption, à leur désir d'échapper à la captivité où le monde matériel les tenait. Aussi est-ce d'elle qu'ils font l'objet principal de leur méditation et de leur spéculation ; en ce sens, il faut accorder qu'ils sont excellemment chrétiens. Cette vérité, que leurs adversaires cachent autant que possible, l'étude de M. de F. la met en pleine lumière (p. 442). Les grands maîtres de la gnose n'ont pas suivi, pour venir au Christ, un autre chemin que celui dont Justin, par exemple, nous décrit les étapes, et si Valentin ne ressemble pas davantage à Justin, c'est qu'il possède un esprit plus puissant. Quand Bousset imagine le gnosticisme sous l'aspect d'un syncrétisme de toutes les religions du temps, il n'y fait entrer le christianisme que comme une composante, et une des moindres ; selon M. de F., tout au contraire, les divers gnosticismes, ceux des fondateurs, sont à considérer comme des interprétations de la christologie, conçues en fonction d'un certain acquis intellectuel et de certaines aspirations, dont le caractère syncrétisme ne doit pas être nié, mais qui se coordonnent par rapport à la personne du Christ, et lui laissent, dans le système « résultante », sa place centrale. Aussi bien les grands docteurs gnostiques, « n'ont pas conscience de faire une œuvre qui les mettra un jour en opposition avec l'Église » (p. 452). C'est au cours de leur évolution que les gnoses, sans cesser de se croire chrétiennes, empruntent aux Mystères grecs et orientaux, par exemple, les éléments principaux de leur ritualisme, en même temps qu'elles se laissent aller à des échanges qui estompent leurs différences originelles.

M. de F. affirme à plusieurs reprises qu'il « serait plus exact de parler des gnosticismes que du gnosticisme », et son analyse marque excellemment l'originalité des « trois ou quatre grands types de gnosticisme qu'on ne saurait considérer comme les simples variétés d'une même doctrine primitive », ni comme les espèces d'un même genre (p. 427). La tradition ecclésiastique erre donc quand elle attribue tantôt à Simon, tantôt à Valentin, tantôt aux Ophites, l'élucubration d'une gnose

primitive, mère de toutes les autres; Bousset se trompe également quand il croit à l'existence d'un gnosticisme originel, constitué en Syrie et qu'il attribue à la secte des Gnostiques proprement dits, et d'où sortiraient, directement ou indirectement, tous les groupements postérieurs. Car les textes montrent que ce n'est pas « le gnosticisme » qui apparaît vers 125-130, mais plusieurs gnosticismes à la fois ; cinquante ans plus tard se manifeste une nouvelle poussée, dont les types ne ressemblent pas aux premiers. La pensée lucide, puissante, pleine d'onction d'un Valentin n'est pas à amalgamer avec la puérilité, dépourvue de science autant que de vraie métaphysique, le chaos d'affirmations hétéroclites, unies par le seul lien de l'association spontanée des images, la complication pédantesque et ridicule du monde transcendant, l'absolue confiance dans un ritualisme mystérieux qui caractérisent le gnosticisme selon la *Pistis Sophia* ou le *Livre de Jeû*. Nous sommes donc en présence d'une évolution dont les textes fixent les étapes : une période de préparation ; puis l'âge d'or, marqué par Basilide, Valentin et Marcion ; les deux générations qui les suivent précisent et consolident leur pensée ; elles ne l'altèrent pas encore très profondément. En ce temps-là les gnoses sont d'abord des *écoles*, où l'on va chercher une philosophie religieuse et des règles de vie morale ; il s'y constitue une aristocratie spirituelle (οἱ πνευματικοί). Ensuite, vers la fin du IIe siècle, les systèmes premiers se dissolvent et se mélangent et, de leur décomposition, naît un gnosticisme nouveau, où la gnose proprement dite, la connaissance révélée de la vie véritable, de la vie divine et de l'au-delà, s'abandonne aux écarts d'une imagination, à la fois effrénée et puérile, qui la stérilise et l'empêche de penser ; elle se montre donc dominée, non plus par la préoccupation de *savoir* et de *bien vivre*, mais par celle de découvrir et d'appliquer les rites mystérieux et invincibles qui procurent le salut ; il ne s'agit plus d'écoles, mais de cénacles d'initiés. Au IIIe siècle, le gnosticisme, avec les différences persistantes de secte à secte, encore que les emprunts réciproques tendent à les diminuer, nous apparaît comme « une sorte de mysticisme populaire à couleur chrétienne » (p. 465). De même la philosophie païenne, du Ier au IIIe siècle, par une marche parallèle que M. de F. a marquée (p. 347 et 429), évolue de la pensée à la révélation syncrétiste, établie sur un fonds néo-platonicien. C'est d'ailleurs seulement lorsque les gnosticismes sont devenus des Mystères et qu'ils se rapprochent des simples par leur ritualisme, leur mystique et leur magie, vers la fin du IIe siècle et le début du IIIe, que l'Église sent qu'ils peuvent être dangereux (p. 309).

Dans leur ensemble, et une petite réserve faite sur une certaine rigidité, que la nécessité de distinguer pour classer semble parfois imposer à la souplesse naturelle des faits, ces thèses paraissent bien l'expression de la vérité de l'histoire. Il est cependant un point qui reste obscur : ce gnosticisme, qui semble jaillir vers 125-130 de la conscience de quelques chrétiens intellectuels, d'où vient-il au juste? Il ne s'est pas formé tout d'un coup. M. de F. admet qu'il a été préparé par une longue période d'incubation ; « on aperçoit ici et là en quelque sorte des velléités de gnosticisme », en Asie-Mineure, surtout en Syrie et en Samarie, qui « semblent avoir été le berceau d'une sorte de gnosticisme prématuré ou de quelque chose de pareil » (p. 452). Précisons : assurément les grands gnostiques des environs de 130 trouvaient dans la pensée, dans les désirs religieux et dans le mysticisme de leur temps tous les éléments de leur système, mais, en fait, d'autres synthèses de ces éléments, moins complètes, sans doute, mais du même ordre que les leurs, les avaient précédées ; nous les connaissons mal ; je ne crois pourtant pas que M. de F. en ait tout à fait dit ce qu'il en pouvait dire et il me semble, qu'au contraire de Bousset, il en a excessivement diminué l'importance. Que nous ne disposions plus des moyens d'établir aucune précision touchant Simon, Satornil, Cérinthe et autres « pères » de la gnose, selon les catalogues d'hérésies, je l'accorde ; mais, pour cela, l'existence, de longue date, d'une mentalité gnostique dans les milieux syncrétistes orientaux n'est pas à contester, non plus que son importance, à la fois dans la constitution du christianisme primitif et dans la préparation de la grande gnose. Désir de « corser » la foi commune, en l'interprétant par le secours d'une révélation particulière, désir de donner de la vie et de la mort de Jésus une explication mystique qui s'harmonise en théorie du salut ; désir d'organiser une vie morale fondée sur l'ascèse, n'est-ce pas « l'essence » de la gnose? Et c'est aussi celle du paulinisme, qui n'est pas né spontanément du cerveau de l'apôtre, mais qui s'y est formé sous l'influence d'idées si répandues dans les milieux où Paul a vécu qu'il s'est trouvé tout pénétré d'elles sans en avoir conscience. Mais alors le christianisme déjà syncrétiste, celui qui vient de Paul ou d'actions analogues à la sienne, celui qui a vécu en recouvrant la simple révélation galiléenne, et le gnosticisme procéderaient du même esprit? Je le crois. Ils sont au moins, à deux degrés différents et peut-être suivant deux tendances différentes, deux applications du même esprit au syncrétisme païen ; l'un, pénétré de judaïsme, attaché à l'Ecriture juive, à la tradition évan-

gélique, prise au sens réaliste, plus médiocre de pensée, mais plus soucieux d'unité et de clarté ; l'autre, pénétré de philosophie, plus et mieux raisonné, étranger, voire hostile à l'influence judaïque, plus accueillant aux suggestions païennes de son ambiance, plus sensible aux raisonnements, aux interprétations allégoriques, aux effusions mystiques, plus ouvert, par suite aux initiatives individuelles, plus exposé à la dispersion. C'est ce dernier inconvénient plus que tous les défauts spécifiques de la gnose qui a détourné d'elle les masses, éprises instinctivement d'unité et d'immobilité, parce que la vérité ne peut être qu'une et ne doit pas changer ; et, sans doute, est-ce un bien pour le christianisme qu'il en ait été ainsi, car l'éparpillement des sectes l'aurait probablement anéanti.

Au cours du III<sup>e</sup> siècle, le gnosticisme paraît frappé de stérilité ; ce qui vit encore en lui passe au manichéisme et, par son intermédiaire, se prolonge jusqu'au plein du Moyen-âge ; il paraît même qu'il existe encore de ci de là quelques minuscules groupements qui se disent gnostiques ; en tous cas leur influence sur la pensée religieuse d'aujourd'hui ne compte pas ; peut-être que si on enquêtait dans les milieux théosophiques...., mais ce n'est point présentement notre affaire. Il reste digne de remarque que c'est justement au moment où la pensée prend dans la grande Église de l'ampleur et de la profondeur qu'elle s'affaiblit dans la gnose et que la gnose, ayant versé dans le ritualisme magique, perd à peu près toute son importance dans l'histoire chrétienne. « L'Église, écrit M. de F., ne tarda pas à s'apercevoir du prestige que le gnosticisme exerçait sur les âmes vulgaires. Elle en comprit si bien le secret, qu'elle transporta dans son sein, en les adoptant, les recettes de salut et les rites sacramentels des églises gnostiques. Le succès ne se fit pas attendre » (p. 242). Et, sur ce point, je ferai une réserve. Je ne nie point les emprunts de l'Église au ritualisme gnostique, encore qu'ils ne paraissent pas toujours aisés à déterminer exactement, mais je conteste d'abord que le ritualisme orthodoxe vienne principalement de la gnose — il me semble que c'est la conclusion qu'implique le jugement de M. de F., — attendu que l'Église avait commencé à se ritualiser, que son baptême et son eucharistie s'étaient chargés de mysticisme et, pour dire vrai, de magie bien avant le temps où elle cherche à vider la gnose de son contenu utile ; je soutiens volontiers, ensuite, qu'avant d'accepter la pénétration en elle des rites et des recettes de salut de la gnose, elle a subi la profonde influence de son esprit, non pas seulement durant la période de son enracinement sur le sol gréco-romain,

mais aussi plus tard, avant la décadence complète des grandes écoles. Lorsque Clément d'Alexandrie distingue, dans l'enseignement chrétien, entre « la doctrine du lait », qui convient et suffit aux simples et la philosophie parfaite, qui appartient aux « pneumatiques », il cède à un sentiment qui est proprement gnostique. Ce n'est donc pas la seule gnose de la décadence, celle qui se disperse entre les chapelles mystérieuses du IIIe siècle, qui a fait pénétrer ses « infiltrations » dans la littérature chrétienne de son temps (p. 472), c'est la grande pensée gnostique qui anime la philosophie religieuse des principaux maîtres du *didascaleïon* d'Alexandrie ; c'est elle qui resplendit dans l'œuvre d'Origène. M. de F. nous promet un travail spécial sur cet aspect si intéressant de l'histoire du gnosticisme : nous l'attendons en grande impatience.

Je ne voudrais pas prolonger cette recension, déjà longue, au delà de toute mesure et je suis loin pourtant d'avoir dit ce qu'il faudrait pour donner une idée satisfaisante de l'excellent ouvrage que j'étudie. Ceux-là mêmes qui se défendront peut-être contre quelques-unes de ses thèses générales, y feront la plus riche moisson d'idées, d'observations, de faits qu'il puissent désirer. Assurément, un lecteur averti posera de ci et de là quelques points d'interrogation ; mais il n'en saurait aller autrement en l'espèce et le livre utile, le bon livre, est celui qui force son lecteur à réfléchir et à contester, pour, le plus souvent, se laisser convaincre. En ce qui me regarde, je ne suis pas bien sûr que si Basilide était difficile à comprendre la principale faute en fût à son style trop ardu (p. 23) ; ni que des penseurs originaux comme Héracléon et Ptolémée (p. 53) nous donnent une image en somme fidèle de la pensée de Valentin (p. 100) ; ni que la spéculation juive n'ait pas tenu une très grande place dans la doctrine de ce grand Alexandrin, sur ce que les fragments d'Héracléon ne lui en accordent qu'une petite (p. 59) ; ni que les combinaisons d'éléments hétérogènes et les doublets, qui se remarquent dans la notice d'Irénée sur Ptolémée, « ne devaient tromper personne » (p. 89) ; je m'étonne quelque peu de lire, page 40 : « Valentin, comme Basilide, a été obsédé par le problème du mal, de son origine et de ses remèdes », et, page 418 : « Les adversaires ecclésiastiques des gnostiques prétendaient que le problème du mal avait été la première préoccupation de ces hommes... Cette allégation n'est vraie ni de Valentin, ni de Marcion », ce qui ressemble à une contradiction ; je trouverais peut-être quelque subtilité à dire que Marcion n'est pas dualiste véritablement, parce que son Dieu créateur est inférieur au Dieu Père suprême et hors d'état de lutter efficacement avec lui (p. 132) ; le fidéisme final

d'Apelle, fondé sur son « expérience religieuse » et garanti par Rhodon, à travers Eusèbe, ne laisse pas non plus de m'inquiéter (p. 166) ; je demeure surpris de la confiance que M. de F., qui connaît pourtant son Irénée, fait à cet auteur sur tout ce qu'il rapporte des façons et mœurs de Marcos et de ses disciples (p. 321 et s.), et plus encore de lui voir emboîter le pas délibérément derrière les héréséologues dans son chapitre sur « les gnostiques licencieux » (p. 391 et ss.).

Il se garde d'évoquer, à la suite de Bousset, les prostitutions sacrées du culte de la Mère des dieux et même il repousse l'explication du savant allemand qui pense que du dualisme gnostique doit nécessairement découler l'ascétisme ou le libertinage (p. 458), mais il croit vraies les horreurs qu'Epiphane nous raconte et il s'accorde avec lui pour attribuer les excès sensuels des gnostiques immoraux à leurs mauvais instincts, lesquels ne peuvent provenir que des bas-fonds du paganisme ; et il consent à supposer que ces dévoyés ont été assez nombreux pour que, par une confusion plus ou moins volontaire, un homme malintentionné, Epiphane lui-même, ait pu jeter un soupçon d'obscénité sur la presque totalité des groupements gnostiques. Qu'il se soit produit parfois des écarts graves dans des conventicules où les détraqués n'avaient que trop leurs coudées franches, c'est bien possible et j'admets qu'on le soutienne, sur les témoignages à peu près concordants des héréséologues et des gnostiques coptes (Laissons de côté le prétendu témoignage de Justin qui, serré de près, ne dit pas ce qu'on lui fait dire ; relisez *Apol*, 26,7 et *Dial*, 35, 80 et 82) ; cependant est-il prudent d'accepter ce qu'Epiphane nous conte des pratiques immondes des Nicolaïtes (p. 400), alors qu'on connaît si bien ses parti-pris et ses erreurs, peut-être pas toutes involontaires, qu'on vient précisément de le surprendre en flagrant délit d'enjolivement de la légende de Nicolas et qu'on va qualifier, sur bonnes raisons, son réquisitoire contre Simon d' « invention la plus effrontée qu'on puisse imaginer » (p. 409) ? C'est, nous dit-on, aux environs de 160 qu'apparaissent les gnostiques licencieux et pourtant les *Philosophumena*, une soixantaine d'années plus tard, nous présentent comme irréprochable le milieu gnostique romain (p. 225) ; n'est-ce pas surprenant ? On n'aurait pas cru que la Rome d'Elagabal pût décourager les turpitudes de sectaires à la fois mystiques et sadiques. Et ni Hippolyte, ni Philastrius, ni le Pseudo-Tertullien, ni Clément d'Alexandrie ne soufflent mot, si je ne me trompe, des horreurs prêtées aux Nicolaïtes : M. de F. en conclut qu'ils ont dû se perfectionner dans l'immoralité pour qu'Epiphane puisse parler d'eux comme il fait ! Je ne crois pas cette

supposition très vraisemblable et je songe aux calomnies stupides qui chercheront à salir les montanistes et, après eux, les manichéens, et aussi à la monotonie de ces accusations écœurantes qui ont accablé les chrétiens avant que d'être retournées par eux contre leurs propres dissidents, et qui renaissent si fort à propos chaque fois, lorsqu'il s'agit d'avilir et de démonétiser une secte. Non, décidément, je ne souscris pas sans réserve aux jugements de M. de F. sur ses « gnostiques licencieux » et, surtout après les doutes qu'il formule sur le christianisme et sur le gnosticisme des Carpocratiens primitifs — encore un point qui me laisse une inquiétude —, je pense que le procès sera à reprendre tout entier, si, un jour ou l'autre, un heureux hasard verse au dossier quelques pièces nouvelles.

Mais ces petites critiques, ces hésitations, ces inquiétudes et ces réserves, peut-être mal justifiées n'ont, sans doute, en soi, guère de portée et n'ôtent rien à la valeur du répertoire si opulent et si neuf que le rude labeur et l'admirable patience de M. de F. nous ont donné ; personne ne pourra plus parler de la gnose sans partir de ses opinions, ou sans les discuter pied à pied. Le sentiment sur lequel je ferme le livre serait celui d'une profonde gratitude, si l'absence d'un Index, d'une Bibliographie méthodique et même d'une Table suffisante ne me laissait sur un regret et ne m'obligeait à formuler un reproche auquel j'attache quelqu'importance. M. de F. ne refusera pas de faire pour nous un petit effort de plus quand il publiera la seconde édition de son ouvrage.

Ch. Guignebert.

---

# REVUE DES LIVRES

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Franz Cumont. — **Les mystères de Mithra**, 3e édition. In-8°, xx, 258 p., 28 figures et 1 carte. — Bruxelles, Lamertin, 1913.

Il est heureux que le beau succès du livre où M. Cumont a résumé les résultats de ses recherches sur le mithriacisme l'ait obligé à nous en donner une nouvelle édition aussi soigneusement mise au point. Ce n'est pas seulement l'érudition qui doit s'en féliciter; l'histoire générale y trouvera beaucoup à glaner. On ne relira jamais sans profit les fortes considérations qui expliquent la vogue si rapide et l'insuccès final de Mithra dans l'Empire romain : « Son échec n'est pas dû uniquement à la supériorité de la morale évangélique ou de la doctrine apostolique sur l'enseignement des mystères; il n'a pas péri seulement parce qu'il était encombré par l'héritage onéreux d'un passé suranné, mais aussi parce que sa liturgie et sa théologie étaient restées trop asiatiques pour que l'esprit latin les accueillît sans répugnance. Pour une raison inverse, la même guerre, engagée à la même époque dans l'Iran entre les deux rivaux resta pour les chrétiens sans succès, sinon sans honneur et, dans les états des Sassanides, le zoroastrisme ne se laissa jamais sérieusement entamer » (p. vii).

Rappelons encore le passage qui nous indique que, pourtant, le flot mithriaque n'a point passé sur le monde méditerranéen sans y laisser des traces.

« Jamais peut-être, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus près de devenir asiatique qu'au iiie siècle, et il y eut un moment où le césarisme parut sur le point de se transformer en un khalifat. On a souvent insisté sur les ressemblances que la cour de Dioclétien offre avec celle de Chosroès. Ce fut le culte solaire, ce furent en particulier les théories mazdéennes, qui répandirent les

idées sur lesquelles les souverains divinisés tentèrent de fonder l'absolutisme monarchique. La rapide diffusion des mystères persiques dans toutes les classes de la population servit admirablement les ambitions politiques des empereurs. Il se produisit un débordement soudain de conceptions iraniennes et sémitiques, qui faillit submerger tout ce qu'avait laborieusement édifié le génie grec ou romain et, quand le flot se retira, il laissa dans la conscience populaire un sédiment épais de croyances orientales, qui ne s'éliminèrent jamais complètement » (p. IX).

Des idées générales de ce genre prennent sous la plume de M. Cumont une force particulière ; car on sent qu'il pourrait en justifier par des faits nombreux la moindre affirmation. Nous n'avons pas à rappeler par quels travaux M. C. a, depuis la publication de ses *Textes et Monuments du culte de Mithra*, parcouru en tous sens les domaines voisins ; mais, au cours de ces explorations poussées à travers les religions de l'empire romain, il a glané un peu partout des données qui peuvent éclairer tel ou tel point du mithriacisme ; et c'est le résultat de ses propres explorations ainsi que de toutes les découvertes ou recherches relatives à Mithra faites depuis 1900 jusqu'à 1912 qu'il a condensé dans le texte, les notes, l'appendice et la bibliographie de sa nouvelle édition. Bien entendu, il est au courant même des dernières découvertes. Il a connu à temps, par une communication de M. Avezou, le monument mithriaque de Patras que celui-ci a publié depuis ici même avec M. Picard (*RHR*, 1913) ; il a connu également, d'après la publication provisoire de M. Keune, la découverte du magnifique Mithraeum de Kœnigshofen que M. Forrer s'occupe de reconstituer au Musée de Strasbourg[1]. S'il a pu ajouter ainsi, entre autres, Patras et Andros sur sa carte des lieux de culte de Mithra, il a eu le courage,

1) Je ne vois qu'un travail à ajouter à la bibliographie, celui où F. Legge cherche à prouver que le lion mithriaque est l'image d'Ahriman (*Proc. Soc. Bibl. Arch.*, 1912, p. 125-42). Deux variétés de ce Kronos léontocéphale ont été publiées par Paribeni, *Boll. d'Arte*, 1913, p. 160 et par moi, *Catalogue des ant. de Koptos*, p. 113. La curieuse dédicace de Rome à Mithra-Sarapis que M. C. signale a été publiée depuis par E. Ghislanzoni, *Notizie*, 1912, p. 323. Pour Ostie, M. C. ne cite pas le mémoire de L. Paschetto dans *Bilychnis*, sept.-oct., 1912. Pour la Dacie, il faudra ajouter le *mithraeum* de Romula, *Jahrbuch*, 1913, Anz., p. 380. Pour le fr. de *terra sigillata* de Rheinzabern, suspecté à tort par M. C., voir J. Hildebrand dans la *Festgabe f. M. von Schanz* (1912), p. 205. On peut se demander si l'on ne doit rapporter au culte de Mithra le *ἱερὸν σπήλαιον* de Salonique, *BCH*, 1913, p. 95, 7.

plus rare, d'en éliminer ceux qui étaient devenus trop douteux, telle la vallée d'Aure où Jullia a montré que la dédicace qu'on avait cru destinée à Mithra se rapporte en réalité au dieu local *Ageio* (*Rev. ét. anc.*, 1911, p. 80).

Si, sans louer davantage une diligence à laquelle la science internationale rend depuis longtemps hommage, il nous est permis de présenter un *desideratum*, nous exprimerons le regret que M. Cumont n'ait pas plus complètement refondu son premier chapitre *Les Origines*. On aimerait y être reporté en plein Iran préhistorique, sur les montagnes où s'est formé le culte de Mithra, et non dans le monde védique où le culte me paraît bien loin d'être primitif.

M. C. reconnaît que « la poésie sacrée de l'Inde n'a gardé de Mithra qu'un souvenir à demi effacé. Seul un morceau assez pâle lui est spécialement consacré. Il apparaît surtout incidemment dans des comparaisons qui témoignent de sa grandeur passée ». *Grandeur passée* exprime une hypothèse; de fait, Mithra joue dans les Védas un rôle aussi réduit qu'est grand celui qu'il remplit dans l'Avesta; autrement dit, Mithra est avant tout *iranien*. Contre l'hypothèse des pan-babylonistes qui veut que les Indo-Iraniens aient emprunté Mithra, avec tout le système sidéral où il eut place, aux habitants sémitiques ou accadiens de la Babylonie, à ce système qui suppose primitive une astrolâtrie tardive, M. C. objecte que Mithra apparaît dès le XIVe siècle dans le nord de la Mésopotamie. Mais ce document — il s'agit du fameux traité entre le roi des Mitani et celui des Hétéens — ne prouverait rien contre l'hypothèse pan-babyloniste qui reporte au 3e millénaire l'emprunt des dieux védiques; il ne constitue pas davantage une preuve en faveur de l'origine indo-iranienne du dieu; car, si Mithra y paraît associé à des dieux indiens, Varouna, Indra et les Nâsatija, on peut supposer qu'il est, lui, dans ce groupe, l'apport iranien. Bref, rien ne me paraît prouver que Mithra appartienne au fonds commun indo-iranien; rien n'empêche de soutenir que, si son nom peut être dû à ce rameau ethnique, ce qu'il y a de primitif dans sa personnalité divine appartient au plus ancien Iran.

Pour déterminer ce caractère primitif, M. C. a recours aux hymnes zends. Pourtant, ceux-ci remontent, au plus haut, à l'époque achéménide. Mithra est alors connu depuis mille ans au moins dans l'Iran; d'ailleurs, l'aspect à la fois vague et multiple sous lequel l'Avesta le présente — génie de la lumière céleste, dispensateur de toute fécondité et de toute prospérité, destructeur des méchants et dieu des

armées — cet aspect, par la part qu'y occupent la morale et le symbolisme, indique une évolution déjà longue; le mazdéisme avait dès lors subi une profonde transformation au contact de l'astrolâtrie chaldéenne. Ce sont les influences exercées successivement sur le culte de Mithra par les mages de Babylone, par les religions anatoliennes d'Attis et de Mên, par le dieu thraco-phrygien Sabazios, enfin par l'Apollon-Hélios des Grecs que M. Cumont a passées rapidement en revue dans son chapitre *Les Origines* : il s'y agit donc des origines historiques du mithriacisme, ou plutôt de ses transformations du temps de Cyrus à celui des premiers Césars, et non de ses éléments primordiaux dont l'étude aurait sans doute comme principal théâtre l'Iran préhistorique.

M. C. n'a touché que dans les dernières pages de ce chapitre, et incidemment dans la suite de son exposé, à ces questions d'origines religieuses sur lesquelles on aurait souhaité avoir son opinion si autorisée. Quelle est la signification originelle de ces mythes étranges ? Quel est le but primitif de ces rites singuliers ? Tel est le problème qu'on aurait désiré lui voir traiter en tête de son ouvrage : faute de l'avoir fait, plusieurs des rites et des légendes du mithriacisme impérial, si prudemment restitués par M. C. par le rapprochement des monuments et des textes, restent obscurs dans leur essence.

On pourrait, d'ailleurs, glaner à travers son livre l'opinion de l'auteur sur l'origine de tel ou tel élément du mithriacisme : la *spelaeum* confirmerait que le culte remonte à une époque où on ne connaissait d'autre sanctuaire que les grottes (p. 27, 16, 7). La *pétrogénie* de Mithra serait un souvenir de la litholâtrie primitive (p. 132). Pour expliquer les trois épis qui terminent souvent la queue du taureau, M. C. admet que « le taureau était, en Perse comme en beaucoup d'autre pays, sacrifié chaque année pour assurer la croissance du blé » (p. 138) : c'est ce rite qu'on a voulu représenter dans l'imagerie divine par le taureau aux épis et, dans le mythe, par son sang fécondant. Les titres de la hiérarchie mithriaque viendraient de ces déguisements animaux bien connus dans les cultes des sauvages : « les masques dont les mystes se couvraient le visage sont des succédanés des peaux de bêtes que leurs devanciers barbares revêtaient à l'origine, soit parce qu'ils croyaient entrer ainsi en communion avec les idoles monstrueuses qu'ils servaient, soit que, s'enveloppant dans les dépouilles de victimes écorchées, ils attribuassent une vertu purificatrice à cette tunique sanglante » (p. 157).

N'ayant présenté ces explications qu'accessoirement ou incidemment,

M. C. semble trop souvent admettre comme valable l'exégèse d'un symbolisme cosmique et moral des Porphyre et des Macrobe qui n'a, en réalité, qu'une valeur historique. (M. C. ne s'est-il pas laissé parfois trop influencer par leur exégèse trop subtile? Cf. p. 118, 130.)

Ainsi, oubliant, semble-t-il, ce qu'il nous a dit sur l'origine des titres mithriaques, M. C. affirme que les « sept degrés d'initiation répondaient aux sept sphères planétaires » (p. 157), et admet que les seuls deux titres animaux des Corbeaux et des Lions seraient primitifs; si les seconds sont en rapport avec les « lions qu'adoraient les précurseurs des mithriastes » les corbeaux ne seraient ainsi nommés que « parce que la mythologie fait du corbeau le serviteur du soleil ». Mais la correspondance établie entre les sept planètes et les sept classes mithriaques sur laquelle se plaît à insister un Porphyre n'est elle pas au plus tôt l'œuvre de l'influence babylonienne? et n'y a-t-il pas trace d'autres classes à noms animaux; *aigles*, *faucons*, *hyènes*? On accordera sans peine que ces noms reportent en pleine période zoolâtrique; mais se rapportent-ils à des clans totémiques ayant d'abord subordonné, puis abandonné, leur ancêtre animal devant Mithra — corbeau et lion continuent, d'ailleurs, à jouer un grand rôle sur ses monuments —, ou s'agit-il de classes d'âge comme l'indiquerait le fait que la qualité de *corbeau* semble réservée aux enfants, celle d'*occulte* aux adolescents, celle de *soldat* aux adultes?

On voudrait également savoir s'il est aussi certain que semble le dire M. C. (p. 192) que le taurobole soit venu dans le culte de Mithra de celui de Cybèle. Sans doute il a pu en être ainsi de cette forme spéciale de capture du taureau qui a valu son nom au rite, du taureau lacé comme il l'était déjà dans les corridas égéennes qui se sont maintenues en Thessalie et en Carie, mais il est difficile de ne pas croire qu'un sacrifice du taureau, rappelant celui que Mithra avait commis pour le salut des puissances de vie, était, depuis l'origine, l'acte central des mystères mithriaques. Avant de tuer le taureau, Mithra l'a eu pour compagnon; il a été porté par lui avant de le porter; aussi est-on tenté de conclure avec M. Loisy : « la même participation mystique, la même identité substantielle et spirituelle qui a existé entre le taureau ou le faon de Dionysos et ce dieu lui-même, entre les victimes des tauroboles ou des crioboles et Attis, entre les victimes des sacrifices égyptiens et Osiris, a dû exister entre Mithra et le taureau sacrifié ». (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, p. 532). M. Loisy a cherché à prouver que, si le taureau n'était pas mangé dans un repas de communion, son

sang, peut-être sa semence fécondante, était censée former le principe de vie de la liqueur sacrée, le *haoma* ; peut-être est-ce ce breuvage d'immortalité qui était supposé remplir le cratère que, dans un groupe mithriaque bien connu, le lion paraît défendre contre les tentatives du serpent, émanation de l'esprit du mal. Ce serait de haoma que serait rempli « le vase d'eau » qu'on présentait (plutôt, semble-il, une corne de taureau) avec du pain aux mystes de Mithra : le pain venant des épis qui naissent de sa queue, si le haoma procédait également de lui comme on vient de l'indiquer, ces deux éléments représentaient à ce point « le corps et le sang » du taureau qu'on comprend que Justin, inquiet de la ressemblance du rite de communion mithriaque avec celui de l'eucharistie, ait attribué, cette apparence à l'œuvre des « mauvais démons ».

Espérons que l'article si profondément pensé de M. Loisy, à qui j'emprunte cette citation, contribuera à décider M. Cumont à nous faire connaître son opinion sur les origines religieuses du mithriacisme dans la quatrième édition qu'on doit souhaiter prochaine[1].

A. REINACH.

1) C'est en vue de cette édition que je me permets de signaler quelques menues fautes d'impression ou autres : P. 1. Renvoyez à la traduction française d'Oldenberg et à l'article de la *Revue de Paris* où M. Meillet soutient sa théorie, d'ailleurs peu heureuse, de Mithra comme dieu du *contrat*. — P. 11. Lire en Babylonie. — P. 24. *de* Cappadoce. — P. 43. Pautalia. — P. 65. Dyrrachium n'est pas en Macédoine, mais en Illyrie. — P. 88. Caracalla. — P. 95. Hvareno. — P. 110. Montrent. — P. 158. Musée du Cinquantenaire. — P. 182. Abandon. — P. 189. Sectateurs. — P. 249. *Inbuuntur*. — Pour le cas où M. C. s'occuperait à compléter sa si utile liste des noms propres composés avec Mithra, je me permettrai de lui signaler : Sisimithrès le Bactrien, Pushyamitra le Maurya, Dattamitra, ville du Sind, Mithrashama dans les tablettes d'el-Amarna (W. M. Muller, *Or. Lit. Z.*, 1912, p. 252). — Pour le rapprochement entre Mithra et le dieu celtique Medros qu'il avait indiqué *Revue celtique*, 1907 (une des deux stèles qui montrent *Medros* accompagné d'un taureau est maintenant au musée de Strasbourg, l'autre au musée de Haguenau), rapprochement qu'il a abandonné dans la nouvelle édition des *Mystères* (p. 187 n.), je signalerais à M. C. qu'il avait déjà été soutenu par E. Desjardins, *CRAI*, 1868, p. 192. Depuis que M. C. a terminé son livre on a trouvé en Italie plusieurs nouveaux monuments mithriaques ; à Côme la dédicace d'un temple du Soleil ; à Rome quelques inscriptions qui ont permis à M. Antonielli d'écrire son mémoire sur *Il culto di Mitra nelle coorti pretorie* (1913) et, sur l'Esquilin, les fragments d'un Mithra tauroctone, peint et doré, qui a été acquis par le Musée municipal de Francfort.

Wilhelm Bousset. — **Kyrios Christos**, *Geschichte des Christus Glaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus.* — Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1913, xxiv-474 p. in-8°, 12 m.

Le nouvel ouvrage de M. Bousset touche à une infinité de questions qui intéressent au premier chef l'histoire du développement du christianisme dans les deux premiers siècles et dont quelques-unes ont maintes fois dans ces dernières années exercé la sagacité des plus récents critiques, problème de la personnalité religieuse du Christ, influences orientales et hellénistiques sur le développement du culte et du mysticisme chrétien, rapports du Paulinisme avec la théologie johannique et la gnose, formation de la croyance à la divinité du Christ. C'est l'examen de ce dernier problème qui fait l'unité de ce livre remarquablement composé, et qui, s'il n'ajoute pas, comme on peut s'y attendre, au matériel des faits déjà connus abonde en observations intéressantes et en aperçus ingénieux. Le grand mérite de M. B. est d'avoir délibérément évité d'envisager son sujet comme un chapitre d'une histoire des dogmes. L'idée de la divinité du fondateur de la religion chrétienne a d'abord été un fait de croyance collective et de spéculation mystique avant d'être un problème de théologie et de réflexion philosophique. Ce sont les conditions sociales qui ont amené la formation et le développement de cette croyance que M. B. a eu le mérite de mettre en lumière.

Le point de départ, c'est, dans les synoptiques, l'attribution à la personne de Jésus de Nazareth de l'ensemble des traits qui caractérisent pour la spéculation juive contemporaine la figure mythique du messie. Sans méconnaître que Jésus se soit déjà désigné lui-même du nom de fils de l'homme, qui impliquait une certaine revendication de la dignité messianique, M. B. montre que, dès l'évangile de Marc, l'idée du rôle messianique du Christ devient le ferment d'un travail de revision de la tradition dans un sens si nettement systématique qu'il rend particulièrement hasardeuse toute tentative de résoudre le fameux problème de la « conscience messianique » de Jésus. En même temps la théologie messianique subit elle-même tout un développement qui a pour effet d'exalter encore le rôle du messie en le rapprochant de Dieu et en l'élevant au moins au rang de principal interprète de sa révélation (Mt. 11, 27); elle s'enrichit d'autre part (par exemple dans le thème de la descente aux enfers) de traits empruntés à la mythologie d'autres héros rédempteurs, d'abord complètement étrangers au milieu palestinien. Mais ces

germes devaient singulièrement fructifier au sein des communautés chrétiennes fondées sur le terrain hellénistique. Ici la forme normale de la vie religieuse était devenue la corporation fortement groupée autour d'une divinité centrale, généralement rédemptrice de caractère, objet du culte et chef du corps que forment les initiés. Dès que des associations chrétiennes se formèrent sur ce modèle, la personne du Christ joua ce même rôle central dans la vie cultuelle des nouvelles communautés, et la preuve en est l'introduction dans la langue liturgique du titre de κύριος qui devient bientôt caractéristique de la personnalité religieuse du Christ. M. B. montre avec un rare bonheur les difficultés insolubles auxquelles on se heurte à vouloir dériver le titre de κύριος de la désignation de Dieu dans les Septante. C'est présupposer d'avance, et du même coup rendre inintelligible, toute l'évolution qui aboutira à mettre toute la divinité dans la personne de celui que la théologie palestinienne ne pouvait envisager que comme l'Oint de Dieu. Le terme de κύριος est un terme technique de la langue religieuse de l'époque hellénistique qui convient expressément pour désigner le patron sous l'invocation duquel se place un groupe religieux. M. B. en relève de multiples emplois dans une ère d'extension (Egypte, Syrie, Asie-Mineure) dont Antioche occupe précisément à peu près le centre ; le titre de κύριος est donné à Apollon en Cappadoce et il y a eu une κυρία Athèna en Arabie ; pour les fidèles des cultes égyptiens il y a un *Seigneur* Osiris et une *Dame* Isis ; Simon le magicien sera le κύριος de la secte qu'il fondera et son Hélène sera invoquée sous l'appellation de κυρία. Ainsi s'expliquent aussi les analogies souvent signalées entre le vocabulaire des écrits de ce qu'on peut appeler la deuxième couche littéraire chrétienne et le vocabulaire des textes relatifs au culte des souverains orientaux ou des empereurs romains ; ici aussi il s'agissait de communautés groupées autour d'une divinité essentiellement protectrice : la situation occupée par le Christ au centre de la nouvelle communauté amène à lui transférer après le titre de κύριος, le titre de σωτήρ, à parler de son épiphanie et de son évangile. Le scénario de l'apocalypse et ses allusions manifestes au culte impérial traduisent d'une façon remarquable la claire conscience d'un rapprochement en même temps que d'un antagonisme entre le culte des Seigneurs du monde et le culte du Seigneur unique que reconnaissent les chrétiens.

Mais cette invocation perpétuelle du Christ comme Seigneur de la communauté, la conscience de sa présence et de sa médiation dans tous les actes du culte sollicitent nécessairement la spéculation mystique

dans un sens tout opposé aux anciennes conceptions messianiques orientées vers la parousie et l'attente du drame eschatologique. Les communautés qui s'assemblaient au nom de Christ, qui baptisaient et exorcisaient au nom de Christ, qui connaissaient un mystère de sa mort, de son sang et de sa croix devaient naturellement le considérer comme une divinité toujours présente. M. B. voit avec raison dans la théologie paulinienne un remarquable effort de réflexion pour systématiser, avec des matériaux certainement d'origine extra chrétienne (p. 135 sqq.) ce naïf enthousiasme — au sens le plus étymologique du mot — des premières églises. Le fondement de cette christologie, c'est naturellement l'identification du κύριος et du πνεῦμα, et avec cette identification c'est une relation de plus qui s'établit entre le seigneur de la nouvelle communauté et les divinités auxquelles s'adresse le culte des divers mystères, divinités qui apportent le salut par leur révélation et la participation à leur propre essence. M. B. souligne justement la signification importante de la mort du Christ dans le mystère de la rédemption en insistant sur les nombreux parallèles. On regrettera que, sauf quelques indications judicieuses, mais sommaires (p. 174 sqq.) sur la notion de foi, il n'ait pas entrepris de dégager plus nettement le rôle du Christ-Esprit comme médiateur de la révélation et de la gnose libératrice. L'esprit chez Paul est essentiellement principe de connaissance, et libérateur parce que principe de connaissance. J'ai cherché à montrer ici même qu'en partant de ce point de vue on pouvait arriver à plus de systématisation de la pensée paulinienne. La rédemption pour Paul est bien en définitive, suivant le thème ordinaire de la mystique hellénistique, une identification avec le divin par la contemplation immédiate et la communion avec le Christ-Esprit n'est que le moyen de s'élever à cette contemplation. Cette même interprétation conduirait, croyons-nous, à supprimer, ou du moins à atténuer l'opposition que M. B. croit devoir établir entre une mystique de Christ et une mystique de Dieu (p. 157) ; de même (p. 217 sqq.) entre la spéculation johannique et la spéculation paulinienne, ou encore (p. 243) entre le dualisme paulinien et le dualisme gnostique. Il y a ici trois systèmes religieux incontestablement apparentés parce que tous trois se développent en définitive sur la tige commune du mysticisme hellénistique.

Le quatrième évangile est lui-même l'aboutissant de tout le travail d'idéalisation collective qui a fait du messie des synoptiques un éon divin manifesté sur la terre et le mystagogue d'une religion d'origine transcendante. Et pourtant, comme le remarque justement l'auteur, si

la figure historique du Christ s'est conservée dans l'Église avec l'intérêt attaché aux divers épisodes de sa biographie, c'est en partie grâce à cette audacieuse transposition historique qui seule permettait de concilier les humbles narrations des synoptiques avec l'éminente dignité que les communautés chrétiennes reconnurent si vite au κύριος. M. B. étudie chez les pères apostoliques et chez les apologistes les conceptions diverses par lesquelles s'exprime la conscience de cette dignité. Avec Irénée enfin, dont M. B. montre avec beaucoup de sagacité la situation au croisement des divers courants religieux pauliniens, gnostiques et helléniques, le mystère central devient le mystère de l'incarnation, c'est-à-dire le mystère de la rédemption par l'union de la divinité et de l'humanité accomplie en la personne de Christ. L'idée, qui domine toute cette évolution, d'une relation intime qui unirait le Seigneur à son église trouve ici pour la première fois et plus nettement que chez Paul, son expression théologique. Le beau travail de M. B. ne fera certainement pas oublier les solides chapitres de Harnack sur la Christologie anténicéenne ; mais il y ajoute incontestablement par une orientation en partie nouvelle. La lecture du Kyrios Christos affermira la conviction que l'histoire du développement de la pensée chrétienne est en partie conditionnée par le culte et la vie religieuse de la primitive église.

H. Jeanmaire.

---

Hoennicke (Gust.). — **Die Apostelgeschichte erklaert**. Leipzig, Quelle et Meyer, 1913 (*Evangelisch-theologische Bibliothek herausgegeben von Prof. Lic. B. Bess. Kommentar zum Neuen Testament*). — 1 vol. in-8° de XII-140 p. Prix broché 3 m. 20, relié toile 3 m. 60.

Le petit volume de M. Hoennicke sur le livre des Actes fait partie d'un nouveau commentaire[1] du Nouveau Testament qui nous est lui-même présenté comme une section d'une collection plus vaste qui porte le titre d'*Evangelisch-theologische Bibliothek*. Ce commentaire se recommande par une qualité que ne présentent pas souvent les œuvres similaires : la brièveté. Il est rédigé de manière à être accessible et à

1) Dans ce commentaire a déjà paru un volume de M. A. Seeberg sur l'épître aux Hébreux dont nous avons rendu compte. Voir *Revue*, t. LXVIII, p. 251 s.

rester intéressant pour le grand public qui n'a ni le loisir ni le désir de s'initier au détail des discussions critiques.

S'il est tout à fait insuffisant pour qui voudrait se rendre un compte exact de l'état actuel de la critique des Actes, le petit volume de M. Hoennicke donne cependant l'essentiel de ce qu'il faut savoir sur le livre et fournit une bibliographie qui permettrait de pousser très loin l'étude des Actes. Si les solutions présentées qui sont celles de l'exégèse traditionnelle conservatrice, sont, sur bien des points, contestables, on ne saurait reprocher à l'auteur d'avoir dissimulé les opinions contraires à la sienne ou d'avoir négligé d'indiquer les arguments qu'on fait valoir en leur faveur.

M. H. ne voit pas de raisons suffisantes pour contester la tradition qui fait de Luc l'auteur des Actes. Il est inutile de dire ici les raisons pour lesquelles il paraît impossible à beaucoup de critiques que le portrait de l'apôtre Paul qui se dégage du livre des Actes émane d'un de ses compagnons. A l'appui de la tradition M. H. fait observer que, si on la rejetait, on ne saurait expliquer l'attribution du livre à Luc. Il ne semble pas avoir attaché assez d'importance à l'hypothèse d'après laquelle le rédacteur anonyme des Actes aurait fait entrer dans son œuvre un récit émanant de Luc. Cette hypothèse permettrait pourtant de comprendre comment le livre tout entier a été attribué à Luc.

D'après M. H. Luc aurait écrit vers 80, utilisant des traditions, mais non pas sans doute des sources écrites. M. H. estime, en effet, que, dans aucun cas, les diverses hypothèses d'utilisation de sources qui ont été proposées ne sont suffisamment établies. Il faut accorder que l'uniformité de la langue et du style et le fait que l'auteur des Actes est, en tous cas, tout autre chose qu'un simple compilateur juxtaposant des récits d'une manière toute mécanique, rendent extrêmement difficile la reconnaissance des sources qu'il a pu utiliser. Il nous semble néanmoins qu'on peut tirer des traces évidentes de rédaction que son récit présente en divers points des conclusions plus importantes que celles que M. H. est disposé à en tirer.

Le but du livre aurait été, d'après notre critique, de raconter l'histoire de la mission chrétienne. Cette théorie ne rend compte ni du choix assez particulier des épisodes racontés à propos de chacune des étapes missionnaires de Paul, ni de l'extraordinaire brièveté avec laquelle est mentionné, à diverses reprises, le passage de Paul dans des églises antérieurement fondées par lui. On le voit, la manière dont M. H. résout les problèmes d'introduction posés par le livre des Actes appelle

de notre part de très sérieuses réserves. Nous n'en sommes que plus à notre aise pour louer le paragraphe consacré aux questions de critique textuelle et de langue.

Pour l'explication du texte M. H. a divisé (d'une manière qui n'est pas toujours heureuse)[1] le récit en sept sections. A propos de chacune d'elles il consacre un premier paragraphe à une caractéristique générale du récit, un second à une analyse détaillée du texte accompagnée des remarques philologiques ou critiques qu'il appelle. Dans un troisième et un quatrième paragraphes sont discutées les questions de sources et de valeur historique.

Maurice GOGUEL.

---

Aimé Puech. — **Les Apologistes grecs du IIe siècle**. — Paris, Hachette, 1912, 1 vol. in-8 de VII-343 pages, 7 fr. 50.

L'intérêt que M. Puech porte aux apologètes grecs du second siècle s'est déjà manifesté, en 1903, par la publication de savantes recherches sur l'œuvre du plus obscur d'entre eux, le *Discours aux Grecs* de Tatien. Nous en avons rendu compte ici même[2]. Nous lui sommes redevables aujourd'hui d'une œuvre plus importante, d'une portée plus vaste et d'un intérêt plus général. C'est une étude d'ensemble sur les Apologistes grecs du second siècle, plus exactement sur la pensée de ces hommes à qui revient l'honneur d'avoir été parmi les premiers à tenter de donner un exposé rationnel du contenu de la foi chrétienne. Disons tout de suite que, tant par la clarté de l'exposition que par la fidélité et la pénétration des analyses, la sûreté du jugement et l'élégance de la forme, le livre de M. Puech mérite une place à part dans l'abondante littérature qu'ont provoquée dans ces dernières années les œuvres des apologètes grecs.

Les plus récents travaux sur les apologies du second siècle, notamment les érudites recherches de M. Geffken, se sont surtout proposé de reconnaître quels éléments (idées, termes, raisonnements) les apologètes ont empruntés à la philosophie grecque. M. Puech est parfaitement au

1) La conférence de Jérusalem aurait dû former une section à part. La coupure entre le transfert à Césarée et le procès de Paul dans cette ville ne paraît pas justifiée.

2) Voir *Revue*, t. XLIX, p. 104 s.

courant de ces études, il ne méconnait nullement l'intérêt qu'elles présentent, mais il estime que se préoccuper seulement de déceler les éléments grecs dans l'argumentation des apologètes c'est ne voir qu'un des aspects du problème que soulève leur œuvre; car si on reconnait que les matériaux qu'ils mettent en œuvre manquent d'originalité, cette constatation ne peut être étendue *ipso facto* à la synthèse qu'ils ont essayé de réaliser. Par son esprit et son principe directeur, cette synthèse reste quelque chose de nouveau. C'est ce que risque de perdre de vue une étude des apologies trop exclusivement préoccupée d reconnaître des contacts avec la tradition philosophique grecque.

Le livre de M. Puech marque une utile réaction contre ce défaut que n'ont pas toujours su éviter les travaux les plus récents. Après tant de recherches analytiques c'est un heureux essai de synthèse, un effort pour faire revivre devant nous la pensée des apologètes avec son inexpérience, ses tâtonnements, ses incertitudes. Ce que M. Puech a voulu montrer surtout c'est l'apport des apologètes à la constitution du dogme chrétien. La méthode qu'il a employée pour cela est celle d'une analyse serrée et précise de leur œuvre. Il se peut que des longueurs résultent parfois de cette méthode, certains développements auraient gagné à être condensés, mais les avantages de la manière de faire de M. Puech l'emportent, et de beaucoup, sur ses inconvénients, et on a, en lisant son livre, l'impression qu'on est conduit comme par la main par un guide très informé, très sûr et très prudent.

Le plan suivi est simple et naturel. Nous allons brièvement l'analyser. Après un premier chapitre dans lequel sont marqués les caractères généraux de l'apologétique au IIe siècle, vient un chapitre intitulé *Les origines, Saint Paul, le quatrième évangile*. L'idée de rattacher l'œuvre des apologètes du IIe siècle à celle de leurs prédécesseurs est heureuse et féconde. Il est certainement intéressant d'envisager à ce point de vue l'œuvre de Paul et celle du quatrième évangéliste. Peut-être, toutefois, y aurait-il eu intérêt à marquer plus nettement que ne l'a fait M. Puech la grande différence de situation qu'il y a entre le premier et le second siècle. Cette différence n'est pas seulement que les écrivains chrétiens des deux époques ne s'adressent pas exactement au même public. Si les épîtres de Paul ne visent certainement que les membres des églises, divers indices donnent à penser que les auteurs des quatre évangiles et du livre des Actes ont peut-être prévu que leurs livres pourraient être lus aussi par des non chrétiens. Ce qui distingue surtout l'apologie qu'on trouve dans le Nouveau Testament de celle qui se

développera un siècle plus tard, c'est que la première vise à empêcher ou à dissiper un malentendu tandis que la seconde s'efforce de résoudre un conflit.

Le chapitre III est consacré au *Cerygma Petri* et à l'apologie d'Aristide. Le chapitre IV, le plus important du livre (il a 102 pages, près du tiers du volume), traite de Justin Martyr. Un premier paragraphe expose les données biographiques nécessaires pour comprendre la personnalité et le caractère du philosophe. Une série de paragraphes traitent ensuite des différentes œuvres de Justin, de son canon, de son *credo* et de la connaissance qu'il a de la philosophie grecque. La seconde partie du chapitre est formée d'une série de développements consacrés aux différents points de la théologie de Justin. M. Puech ne croit pas que l'influence de la philosophie soit très profonde sur la pensée de Justin. Réagissant contre les idées généralement reçues, il estime par exemple que la notion du Logos provient plutôt chez Justin de la théologie johannique que de la philosophie grecque.

Dans le chapitre V, M. Puech reprend et développe les conclusions auxquelles l'avaient déjà conduit ses recherches sur Tatien.

Le chapitre VI traite d'Athénagore dont la physionomie fait à certains égards un contraste frappant avec celle de Tatien. De tous les apologètes, c'est peut-être celui qui est le plus proche de l'hellénisme.

Le chapitre VII est consacré à Théophile d'Antioche dont l'œuvre est assez terne ; le VIIIe à diverses apologies anonymes ou apocryphes. Puis vient la conclusion laquelle est encore suivie de six appendices.

En résumé, le livre de M. Puech est une de ces œuvres de premier ordre qui ne saurait laisser indifférent aucun historien du dogme chrétien.

MAURICE GOGUEL.

---

CHARLES BIGG. — **The Christian Platonists of Alexandria**, *being the Bampton Lectures of the year* 1886 (reprinted with some additions and corrections). — Oxford, at the Clarendon Press, 1913 ; 1 vol. in-8°, 386 p. : 10 sh.

Ces huit leçons ont été réimprimées par les soins de M. Brightmann qui a ajouté au texte primitif des notes assez nombreuses, renvoyant aux œuvres parues depuis la première édition [1]. Malgré tout, le volume

1) Signalons une lacune importante : les œuvres de M. de Faye sur le gnosticisme ont échappé à l'éditeur.

a vieilli, et en particulier les études sur Philon et les gnostiques (leçon I), et sur les cultes païens du IIe siècle (leçon VIII) ; il ne pouvait en être autrement. Ce qui justifie pourtant cette réimpression, c'est l'analyse très fine et très nuancée de la pensée de Clément d'Alexandrie et d'Origène, dont les leçons II à VI contiennent un exposé remarquable de netteté, avec nombre d'appréciations fort intéressantes.

Le but de ces leçons est d'exposer le développement du platonisme alexandrin, après en avoir montré les sources chez Philon et chez les gnostiques, d'étudier la réaction de cette doctrine sur les religions et philosophies païennes de la même époque, enfin d'indiquer l'influence de Clément et d'Origène dans le cours des âges.

Les conditions dans lesquelles se développait l'église alexandrine au IIe siècle rendaient possible le développement d'une philosophie chrétienne ; la liturgie n'était pas fixée par écrit, la discipline fort peu stricte ; les dangers de schisme, qui atteignaient au même moment les églises d'Occident étaient éloignés ; l'instruction complète des fidèles était assurée par l'école catéchétique. Dans ce milieu put se développer à l'aise la doctrine de Clément, un Grec d'Athènes, d'un génie contemplatif, fort éloigné de la controverse directe et de la vie pratique. Esprit sans critique aussi, qui se sert de sources douteuses, mais passionné pour les grands classiques de la Grèce. L'Évangile est pour lui le point de rencontre de l'hellénisme et du judaïsme ; la Raison a « justifié » Héraclite et Platon, comme la loi a justifié les Juifs ; vue sage et courageuse avec la réaction qui se préparait contre l'intellectualisme. La Révélation reste pour lui inséparable de la Raison (p. 63-82).

Cette révélation, il fallait en défendre l'unité contre ceux qui attaquaient l'Ancien Testament et y voyaient l'œuvre des mauvais démons ; la méthode à employer était l'interprétation allégorique ; elle servait également à concilier la culture grecque et les Écritures. Elle était aussi un facteur de vie spirituelle ; et Clément l'appliqua au Nouveau Testament comme correctif des tendances de son époque à l'enseignement littéral et mécanique.

La première révélation du Nouveau Testament est celle de la Trinité. En Dieu, la divinité n'est pas connue par des attributs positifs ; aucune des classes entre lesquelles peuvent se partager les choses, genre, différence ou espèce, accident ou substance, ne lui convient. Clément applique à la notion de Dieu, une méthode d'abstraction dont l'origine serait à chercher dans la philosophie grecque, peut-être plus loin que

ne le fait l'auteur [1]. La doctrine de la Trinité est chez Clément. Le Fils est avant tout le révélateur de Dieu, la « démonstration » de ce qui est indémontrable, le « développement » [2] de ce qui est simple, « l'unité » de toutes les puissances divines, ce que M. Bigg appelle la « conscience de Dieu ». Cette doctrine du Logos est, suivant l'auteur, le point de départ du néoplatonisme païen dont la tâche sera d'expliquer les rapports de l'unité avec le multiple. Elle aurait pu le conduire fort loin, notamment à ce paradoxe que, ne pouvant connaître Dieu, nous devons accepter tout ce qui nous en est dit ; mais, pratiquement, il recule devant cette conclusion, en accordant l'idée stoïcienne que la vertu humaine est, spécifiquement, la même que la vertu divine. Bien que la langue de la théologie soit mal fixée, il admet que le Fils est une personne distincte du Père ; le Saint-Esprit également ; mais sur ce dernier sujet, il était privé de la lumière de la philosophie et n'arriva pas à une conception nette de son rapport avec le Père et le Fils.

Sa théorie de l'incarnation confine au docétisme (p. 102). La Rédemption est pour lui, non pas la restitution d'un état antérieur à la chute, mais le couronnement de la destinée de l'homme conduisant à un état de gloire et de pouvoir que n'a jamais connu Adam : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, afin que vous puissiez apprendre d'un homme comment on devient Dieu ».

Les Alexandrins furent les premiers à définir la liberté de la volonté humaine (p. 109). C'est que, les premiers, ils rencontrèrent chez les gnostiques les adversaires redoutables qui les mettaient dans l'alternative de nier ou bien qu'Adam, la créature de Dieu, fût parfait, ou bien que, s'il est parfait, il pût pécher. Le mal, pour Clément, n'est pas, comme pour les platoniciens un pouvoir mais un acte : il n'y a pas de vice héréditaire dans la nature humaine ; chaque être raisonnable sort parfait des mains de son créateur, c'est-à-dire avec l'aptitude à toutes les vertus.

Comment se garder du mal et développer le bien ? Pour M. Bigg, là est la partie la plus originale de l'enseignement de Clément, sa théorie des « deux voies » : elle se rattache aux circonstances historiques ; Clément sentait le besoin de fonder « une Église dans l'Église » ;

1) Le texte cité de Maxime de Tyr, p. 92, n. 1, ne se rapporte pas à la question.

2) διέξοδος mal rendu par définition p. 93.

le nombre des fidèles croissait, et le niveau moral et religieux s'était naturellement abaissé ; il s'agissait de faire parmi eux la sélection des chrétiens capables de s'élever aux plus grands mystères, à la gnose ; ainsi les docteurs païens avaient distingué le progrès et la sagesse, la vie pratique et la vie contemplative ; saint Paul avait montré la supériorité de la charité sur la foi. Ainsi Clément distingue le simple fidèle dont le mérite consiste à pratiquer les prescriptions de la religion, et le « gnostique » dont la vertu essentielle est la contemplation impassible, d'où découlent la bienfaisance active et l'instruction des autres.

« Clément est un philosophe d'une espèce superficielle et éclectique ; l'Égypte est son moule, et le gnosticisme sa seule inquiétude ». Bien différent est Origène, esprit ardent, d'une activité continuelle et diverse, « le premier grand maître, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain d'édification, le premier grand commentateur, le premier grand dogmatiste » (p. 151). La première tâche d'un écrivain chrétien était une tâche de critique et d'exégèse ; Origène entreprit de rétablir le texte grec de l'Ancien Testament en confrontant les six versions grecques que l'on en possédait ; et il les expliqua dans ses scholies, ses homélies destinées moins à l'explication de la lettre de l'Écriture qu'à l'édification de l'Église, ses commentaires qui usent de l'interprétation allégorique.

L'allégorie a, selon lui, ses raisons profondes dans la nature des choses ; elle est un cas spécial de la loi d'analogie d'après laquelle le visible est toujours une copie, à demi effacée, de l'invisible. D'après une distinction, dont on pourrait facilement retrouver l'origine chez Philon, chaque texte scripturaire a ainsi trois sens : littéral, moral et spirituel. Elle sert à l'apologie des Écritures (à la défendre par exemple contre les accusations d'anthropomorphisme), et à la découverte des mystères. Cet allégorisme alexandrin, si étrange, apparaît en somme à M. Bigg comme « un plaidoyer pour la plus extrême liberté de penser » (p. 112). Il en montre de signification (p. 186) avec beaucoup de profondeur. « Pour nous, il n'est pas difficile de reconnaître que l'Ancien Testament est l'histoire d'un peuple, et non seulement d'une religion ; que la révélation de Dieu est progressive ; qu'il parle par des messagers humains ; mais pour les Alexandrins, liés comme ils l'étaient par leur théorie juive de l'inspiration, il n'était pas facile d'admettre tout cela ;... la notion du développement historique n'était pas familière à cette époque » ; reconnaître à la fois plusieurs sens de plus en plus

profonds à un même texte, c'était le seul moyen de sauvegarder la valeur absolue et toujours égale de la révélation divine.

La théologie d'Origène se trouve dans une de ses œuvres les plus anciennes, dans le *de Principiis*. Son point de départ, c'est que Dieu est esprit, d'où suivent ses attributs négatifs, son incorporéité, son omniscience, son incompréhensibilité. Mais Origène est surtout préoccupé de sauvegarder le Dieu chrétien contre le Dieu de la philosophie grecque. S'il est incompréhensible, ce n'est pas en lui-même, mais par rapport à nous, et un temps viendra où nous le verrons face à face. S'il est sans passion, ce n'est pas en un sens absolu ; car il est pitoyable ; « Le Père lui-même n'est pas impassible ; il possède la passion de l'amour ». Il n'est donc pas l'être inconditionné, mais plutôt l'être parfait, et la perfection est une condition.

De cette perfection il dérive qu'on ne peut le concevoir sans la créature ; il a, par rapport à elle une antériorité logique, de cause à effet, non une antériorité de temps ; il en dérive aussi que le monde créé est le meilleur des mondes possibles.

La question de la divinité de Jésus, de la personnalité du Fils et du Saint-Esprit était alors fort débattue surtout à Rome. Origène contribua à fixer la terminologie sur ce point ; il réserve le mot hypostasis, originaire du stoïcisme, à la personne divine, le mot ousia, qui vient du Platonisme, à la nature divine. Il se préoccupe surtout d'établir la personnalité distincte du Fils. Il l'établit surtout sur des preuves scripturaires, en énumérant les attributs (epinoiai) distincts que lui confère l'Écriture. L'Éternité du Saint-Esprit est une hypostase distincte de celle du Fils ; son œuvre particulière dans le monde est la sanctification.

Sur la question de l'unité des trois personnes, Origène avait à défendre le christianisme contre le monothéisme qui ruinait l'œuvre de Jésus. Œuvre difficile ! Sans doute les images (lumière et rayon lumineux, etc.) ne manquent pas ; mais en quoi consiste l'union ? Il dit parfois à Celse, qu'il s'agit d'une union de cœur et de volonté ; ailleurs (préludant au fameux ὁμοούσιον) qu'il s'agit d'une union de substance, ce qui ne peut être son opinion définitive, puisque Dieu est au-dessus de toute substance. Son opinion véritable est plutôt ce « subordinationisme » dont on lui a fait grief et qui consiste à montrer comment le Fils dérive du Père ; il s'ensuivait que le Fils était inférieur au Père, et que la prière adressée au Père était la plus haute des prières.

Origène a une vision pessimiste du monde ; il insiste sur le désordre de la nature ; mais les maux que l'on y voit ne sont injustes qu'en apparence. Le mal ne vient ni de Dieu ni de la matière, il est l'œuvre de l'homme. Le drame de la création, tel qu'il le conçoit témoigne d'une large imagination métaphysique ; notre monde n'est qu'un des âges ou éons de la création. Dieu a créé d'abord un nombre fini d'intelligences parfaites, corps subtils (puisque rien que Dieu n'est incorporel) ; de ces intelligences, certaines sont tombées dans le péché ; c'est alors qu'elles s'incorporent dans le monde matériel où elles se changent en âmes ; le monde est le lieu de leurs punitions ; mais elles vivent dans des régions distinctes suivant le degré de vice qu'elles ont atteint. Ainsi, si Origène ne suit pas Platon dans sa conception de l'origine du mal, il admet avec lui des destinées distinctes pour chaque âme ; ce qui ne l'empêche pas parfois d'en revenir à l'idée d'un péché inhérent à la chair, ou héréditairement transmis. L'histoire du salut est celle des révélations successives par lesquelles l'âme regagne son état premier. Mais ces révélations, il ne les entend pas comme Clément ; la première révélation, la Raison ne suffit pas plus que la Loi, à justifier les hommes, et l'Évangile n'en est pas le couronnement naturel. Dans l'Évangile lui-même, il faut distinguer plusieurs révélations, dont plusieurs restent pour nous des mystères, et il faut mettre au-dessus de l'Évangile terrestre, l'Évangile éternel.

L'histoire de la création est un vaste cycle qui part de l'unité et aboutit à l'unité. Comment cette idée est-elle conciliable avec celle de volontés libres et indifférentes, c'est ce que l'on aperçoit mal.

La leçon VII sur le paganisme réformé est la moins intéressante ; il est difficile d'admettre que l'institution pythagoricienne ait été aussi fortement influencée que le dit l'auteur, par le christianisme ; l'on ne peut guère admettre non plus une distinction aussi radicale entre un néoplatonisme unitaire et un néoplatonisme trinitaire.

Le volume s'achève par quatre index qui le rendent facile à utiliser.

Émile Bréhier.

---

H. Pissard. — **La guerre sainte en pays chrétien.** Essai sur l'origine et le développement des théories canoniques. — Paris, A. Picard et fils, 1912, in-12 de vi-194 p.

M. Pissard entend étudier l'évolution, dans l'Église médiévale et moderne, de la théorie de la guerre sainte à l'intérieur, c'est-à-dire de

la guerre dirigée en pays chrétien par l'Église contre les hérétiques et aussi les ennemis de sa puissance temporelle. M. P. semble s'être interdit toute allusion à des théories plus générales sur la légitimité de l'action coercitive de l'Église. Peut-être jugera-t-on qu'il a exagéré la rigueur de cette réserve et n'a pas tenu suffisamment compte des formes très diverses que revêt, au cours du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle, l'appel au bras séculier. La croisade contre les Albigeois prend donc dans ce travail une importance quelque peu disproportionnée au reste de cette étude — et l'auteur a été le premier à s'en rendre compte : c'est, dit-il, que pendant cette croisade l'Église fixe sa doctrine et sa pratique de la guerre sainte; c'est à cette même époque qu'elle étend cette sanction à ses adversaires politiques. A partir du premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle (et M. P. va jusqu'au concile du Vatican), nous n'assistons guère qu'au développement d'une politique dont les principes avaient été mis en œuvre par les Innocent III et les Honorius III — principes tirés de la cause XXIII de Gratien et commentés, étendus avec une parfaite continuité de logique par tous les canonistes médiévaux, d'Hostiensis à Panormitanus.

Cette unité dans la doctrine ecclésiastique est clairement dégagée dans un copieux chapitre (le quatrième) de ce travail. Il n'en reste pas moins que le lecteur éprouve un certain malaise à voir cette doctrine si arbitrairement isolée d'autres doctrines parallèles, celle des théologiens et celle des juristes laïques. M. Vacandard a analysé l'œuvre des premiers ; celle des seconds a fait, après et avant Ficker ou Julien Havet, l'objet de nombreux travaux dont quelques-uns estimables et aucun exhaustif. M. P. ne cite ni Vacandard ni Ficker et Havet à peine ; il y a là autre chose qu'une lacune dans la littérature du sujet. C'est obéir à un parti pris d'exclusivisme un peu outré que de passer sous silence le double décret de Vérone (1184) où pour la première fois le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir laïque manifestent l'intention de collaborer à l'extinction de l'hérésie ; ou encore toute la série des rescrits de Frédéric II où, au plus fort de la Croisade pontificale contre la maison de Souabe, l'empereur frappe l'hérésie *ut crimina publica*.

De même, c'est *in abstracto* que M. P. a traité du canon 27 de Latran III (1179) ; en même temps que les Albigeois, c'est contre les routiers, *Cotarelli*, *Brabantiones*, qui ravagent les provinces du Midi et le temporel des églises qu'Alexandre III décrète la guerre sainte, et la question valait la peine d'être traitée plus complètement qu'elle ne l'est pp. 31-32; d'autant plus que cette identité de traitement fait l'ar-

gument facile aux canonistes ou aux légistes qui ont donné à la guerre sainte un mobile de salut social.

Il est, en outre, des cas nombreux où la pratique de répression prépare singulièrement la théorie de la guerre sainte : M. P. eût pu, à côté de la question albigeoise, faire une place à des faits contemporains comme les expulsions ou exécutions collectives des hérétiques d'Orvieto et de Viterbe (1199-1207). Le plan de M. P. reste défendable, mais c'est du point de vue de l'histoire abstraite des théories canoniques — et sans doute ne justifie-t-il qu'à demi la prétention de l'auteur « à suivre de très près la marche des faits en même temps que l'évolution des idées ».

Ces remarques ne sauraient nous retenir de reconnaître les très solides qualités du livre de M. P. : certains chapitres ou paragraphes en sont, à notre avis, excellents et neufs : ainsi l'analyse de la notion de guerre sainte d'après Innocent III, l'exposé du *processus* suivi par ce pape dans son action contre l'albigeisme : mise en interdit, libération des vassaux, exposition en proie (que M. P. définit avec précision), guerre sainte.

Les derniers chapitres du livre sont les moins originaux ou les moins achevés. Sur les croisades politiques M. P. ne fait guère que résumer H. C. Lea (t. III *passim*) ; sur les Vaudois français il n'ajoute rien au livre de Tanon. Pour la période de la Réforme et les temps modernes, il a surtout réuni des notes d'ailleurs intéressantes, d'une érudition sagace, mais peu coordonnées et qui donnent le plus souvent l'impression d'une très intelligente ébauche.

P. A.

---

Edgar Reuterskiöld. — **De Nordiska Lapparnas Religion.** — Stockholm, Cederquists Grafiska Aktiebolaget ; 150 pp., 2 couronnes 50.

Vers le début du XIX^e siècle, le paganisme a cessé d'exister comme religion des Lapons scandinaves. Il est vrai qu'on rencontre jusqu'à l'heure actuelle des réminiscences marquées des croyances anciennes, mais c'est tout aussi bien le cas dans les traditions populaires d'autres éléments de la population des pays du Nord qui, eux, ne passent nullement pour païens.

Les ouvrages sur la religion laponne ne sont ni abondants ni de date

récente. L'ouvrage principal et la synthèse de toutes les sources anciennes, des débuts de l'évangélisation parmi les Lapons, est toujours la *Lapponia* de Johannes Schefferus (Francfort, 1673), dont des traductions multiples ont paru (en anglais 1674, 1704, 1721 ; en allemand, Francfort 1675 ; en français, Paris 1678 ; en hollandais, Amsterdam, 1682). Récemment, le professeur Wiklund a publié en Suède la plupart des documents scandinaves qui ont été utilisés dans l'ouvrage de Schefferus. Le livre le plus connu sur la mythologie laponne, est *Lappisk Mythologi* par Friis (Christiania 1871) dont la méthode n'est, toutefois, pas propre à donner une connaissance réelle des sujets étudiés. L'auteur se lance dès le début dans une mythologie compliquée et cherche ensuite l'explication des sacrifices dans les doctrines concernant les divinités d'un degré d'évolution évidemment bien ultérieur. Les explications de Friis sont dérivées des religions supérieures et s'adaptent mal à la vie spirituelle des Lapons. Pourtant, comme résumé mythologique ce livre conserve sa valeur. Dans les différents pays scandinaves, des chercheurs ont continué les investigations sur les Lapons et certains d'entre eux se sont spécialisés dans ces recherches et sont désignés parmi les savants de leur pays comme des lapologues. Nous citerons au hasard les suédois Wiklund, Reuterskiöld, von Düben, le Norvégien Qvigstad, les Finnois Castren et Genetz, le Lapon Johan Turi.

L'ouvrage que nous annonçons ici est, à notre connaissance, la seule monographie récente sur la religion laponne, car les travaux des autres auteurs que nous venons de citer n'étaient qu'en partie consacrés à la religion ou bien constituaient seulement des recueils de documents. Ce livre est écrit pour le grand public, mais il est néanmoins scientifique. Il fait partie de cette série hors pair de monographies ethnographiques publiée par le prof. G. V. Hartman, le directeur de la section d'Ethnographie du Musée de Stockholm et due à l'initiative de M. von Rettig qui avait réuni à Abo (Finlande), un musée de l'histoire de la civilisation scandinave en Finlande et qui entreprend à ses frais cette publication, destinée surtout à mettre à la portée de tous, les richesses ethnographiques du musée de Stockholm et les résultats des expéditions faites sous les auspices de ce musée. La liste des livres parus ou en préparation est longue et variée. Cette série promet de devenir unique.

*
* *

De nos jours, on penche beaucoup vers l'idée que, dans la mythologie laponne comme nous la connaissons, il y a fort peu de la religion primitive et beaucoup plus d'emprunts directs aux anciennes croyances scandinaves. Sans souscrire à la théorie que la mythologie laponne serait tout entière empruntée, il faut pourtant reconnaître que ce peuple n'a jamais été à un niveau lui permettant de façonner spontanément son Olympe assez compliqué.

On abandonne de plus en plus l'opinion que les Lapons ont constitué la population autochthone des pays scandinaves, qui serait graduellement repoussée vers le Nord. Tout au contraire, on considère assez généralement les Lapons comme des immigrants venus de l'Est à une époque fort reculée. Déjà au début de l'ère chrétienne, ils auraient peuplé le Nord de la Suède et c'est de là qu'ils seraient venus plus tard vers le Sud. On nie aussi que les Lapons aient été des nomades à leur arrivée dans les régions boréales. Ils durent être à cette époque des chasseurs. Pour des raisons ethnographiques et philologiques, on considère l'élevage des rennes chez les Lapons comme n'ayant pas de rapports avec cet élevage chez les Samojèdes ou en Sibérie : les mots lapons désignant l'apprivoisement des rennes sont empruntés à l'ancienne langue scandinave.

On ne peut pas reconstituer la religion des Lapons-chasseurs primitifs, mais on est en droit de rapporter à cette période certains rites qui ne semblent pas appartenir à la religion des nomades. C'est le cas pour le repas rituel de la chair de l'ours, qui avait lieu d'abord à l'endroit même où l'animal était tué, plus tard dans une construction tout spécialement érigée. Nombre d'interdictions, de véritables tabous, accompagnent la cérémonie, qui a subsisté dans la période suivante sous forme de grands festins à l'occasion du grand abattage de bétail, en automne.

A l'occasion du repas de chair d'ours, on s'enduisait du sang de l'animal et on en aspergeait les portes et les troncs d'arbres servant de montants ou de poutres de la maison. Pour cette raison la cérémonie a été rapprochée du sacrifice de l'agneau de Pâques. Les femmes aspergeaient d'un jus végétal, remplaçant le sang, l'homme qui venait leur rendre compte du résultat de la chasse et elles regardaient cet homme à travers un anneau de cuivre, pour se préserver contre la force de l'ours dont le chasseur était imprégné.

Les rites apparemment si primitifs de cette fête (dont l'auteur ajoute

des images d'après Schefferus) se composent de nombre d'idées distinctes les unes des autres. L'usage, né des nécessités de la vie primitive, s'associe peu à peu à des représentations d'origine tout autre et perd son sens primitif. Un peuple chasseur peut comparer l'idée du commencement et de la fin de l'hiver à l'entrée de l'ours dans son trou et à sa sortie, mais les rites de la végétation qu'on rencontre mêlés à ces conceptions, appartiennent à une civilisation toute différente. Pourtant l'entrée et la sortie de l'ours peuvent donner lieu à un nucleus mythologique supérieur, autour duquel des conceptions de divinités de la végétation viennent se cristalliser.

* * *

Dans la période de vie nomade, on abat et on mange les rennes d'après les rites primitifs des chasseurs d'ours et tout abatage conserve un aspect rituel jusqu'aux temps modernes. La viande de renne, comme autrefois celle de l'ours, est tabou pour les femmes sous certaines conditions. On a dit que chez les Sémites tout abatage était un sacrifice : l'affirmation s'adapte parfaitement aux Lapons.

Pour les nomades, l'idée de forces supérieures se modifie. Ils sont maîtres des rennes, mais ils ne sont pas maîtres du terrain qui nourrit ces rennes. Les régions parcourues sont essentiellement les mêmes d'une année à l'autre et, pour les nomades, la vie des rennes est associée aux particularités du terrain. Comme pour les chasseurs la conception de force supérieure se transformait suivant la grandeur des animaux, ainsi les nomades constataient la révélation des divinités dans les conditions du terrain. Par là s'expliquent les divinités primitives des Lapons, les « seitar » ou dieux de pierre. On a trouvé des idoles en bois, mais ces objets sont aussi peu indigènes que les rites de la végétation. Tor, qui est un dieu emprunté, est toujours représenté en bois, jamais en pierre. Primitivement, les pierres doivent la vénération dont on les entoure à certaines formes extraordinaires qu'elles affectent. On divinisait les pierres offrant une analogie lointaine avec des formes animales, surtout avec des oiseaux. Ensuite on fut frappé tout particulièrement par la ressemblance grossière de certaines pierres avec des formes humaines et on crut que c'était des hommes transformés en pierres.

Dans la vie des chasseurs, le gibier constituait le facteur essentiel des rites. Dans la vie nomade, ce n'était pas du troupeau, mais du terrain — quelque chose en rapport avec le troupeau, mais qui pourtant était

en dehors de ce dernier et de la tribu — que dépendaient les rites. Il est facile de reconnaître une évolution religieuse dans ce fait que les rites dérivaient d'un terrain étroitement lié à la vie, mais néanmoins extérieur. Une mythologie pouvait s'y attacher ou en dériver. Dans ces deux phases religieuses des chasseurs et des nomades, les divinités individualisées font défaut : même les « seitar » sont des expressions des forces générales. Tout au plus peut-on y attacher des pensées d'ordre individuel. C'est tout naturel : tant que la nature domine l'homme, le gibier et le troupeau décident de la vie du chasseur et du nomade, pas inversement. L'évolution individuelle ne peut se poursuivre que plus tard, lorsque l'homme domine la nature. Il faut par conséquent chercher dans les rites les phénomènes religieux les plus anciens.

Le rapport entre les idées primitives sur la mort et les premières ébauches de religion, est évident. Il n'y a pas de mort naturelle. La mort n'est pas la fin. Comme l'animal meurt par l'arme du chasseur, ainsi meurt l'homme. La maladie est causée par les morts qui désirent attirer vers eux la personne qu'ils frappent.

Les résultats des fouilles archéologiques n'ont pas encore reçu une interprétation suffisante pour qu'on puisse s'en servir pour expliquer les rites funéraires des Lapons. Il ressort des documents écrits que le Lapon était enterré, autrefois, à l'endroit où il mourait, souvent donc dans la maison habitée par la famille. Avec le défunt on enterrait des vivres et ses armes.

L'enterrement dans le lieu même du décès rappelle le repas de chair d'ours à l'endroit où l'animal fut tué. On suppose que les rites proviennent d'un même ordre d'idées et qu'on ne mangeait pas l'homme comme on mangeait l'ours, simplement parce qu'on avait tué celui-ci et que la mort de celui-là était l'œuvre d'une puissance mystérieuse. On ne mangeait pas davantage les animaux trouvés morts sur la plaine. La survie n'était pas propre à l'homme seul ; le même sort était dévolu à l'animal et pour les primitifs l'analogie était réelle.

Quant aux chamanes, notre auteur fait ressortir que les causes psychologiques de leur état d'extase ne sont pas du domaine strict de l'histoire des religions. En général, le chamane est comparable à un prêtre sacrificateur, mais il n'acquiert cette qualité, bien entendu, que dans la phase religieuse comportant le sacrifice. La fonction sacrée la plus primitive chez les Lapons, est en rapport avec la guérison des malades et cette fonction s'attache immédiatement à la conception de maladie et de mort que nous venons d'indiquer. La maladie est une influence exté-

rieure qu'il importe d'apaiser, et c'est là que se place l'action du chamane, de l'homme ayant accès à l'autre monde. La maladie peut encore être causée par le fait que l'âme quitte le corps pour se rendre au pays des morts, et le chamane devra tenter de l'en ramener.

Sous la terre, les morts mènent une vie semblable à celle des vivants. Les morts — hommes et animaux — habitaient les routes coutumières suivies par les nomades. Plus tard, probablement sous des influences chrétiennes, on croyait à la présence des morts dans des endroits limités, comme les montagnes sacrées, où ils demeuraient sans contact avec la vie terrestre. Mais des génies, des nains, dérivés de l'ancienne croyance au monde souterrain, continuaient de hanter l'imagination.

La croyance à ces « saivo » était tenace comme les croyances populaires des peuples civilisés. La doctrine laponne des « saivo » pourrait bien constituer le chaînon manquant dans la chaîne de preuves pour le rapport entre les nains de la tradition populaire et la croyance à la survie.

* * *

La connaissance de la mythologie laponne telle qu'elle était à son apogée remonte à la mission de Thomas von Westen, vers 1720. On s'est longtemps étonné de la richesse de la mythologie des Lapons norvégiens comparée à celle des Lapons de Suède. On explique la différence par l'interprétation dissemblable des symboles relatifs aux « tambours magiques », mais aussi par l'état d'esprit des premiers missionnaires auxquels on doit les renseignements que nous avons. Les missionnaires suédois refusaient de s'occuper longuement des représentations exécrables des païens, et le déséquilibre entre les renseignements recueillis sur l'une et l'autre de ces mythologies se réduirait aux différences entre les méthodes des missions « piétiste » et « orthodoxe ».

La connaissance actuelle de la mythologie laponne sous sa forme la plus développée, est due aux tambours magiques; des peaux tendues couvertes de figures et employées à la divination, au moyen d'un anneau se déplaçant par la trépidation du tambour. Plusieurs de ces tambours, conservés dans les musées, sont reproduits dans le livre de M. Reuterskiöld. Nous avons parlé ici, autrefois, d'un d'entre eux [1]. Ce sont des documents très spéciaux pour l'étude d'une religion primitive, mais les

1) Dans un compte-rendu d'une communication de K. B. Wiklund. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*.

spécimens connus datent de la dernière phase de ce culte : la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle. Ils expriment donc les développements les plus récents de la religion laponne, attestant l'influence séculaire de facteurs extérieurs de toute sorte, mais conservant nombre de traits de haute antiquité.

Chez les auteurs suédois du XVIIe siècle, il n'est question que de trois dieux : Tor, « Storjunkaren » (nom à traduire par : « le grand gentilhomme ») et le Soleil. Von Westen divise les divinités en cinq groupes : celles habitant les régions les plus élevées du ciel, celles vivant dans l'atmosphère, par terre, sous la terre et très profondément sous la terre. Souvent on réunit les deux premières ou les deux dernières divisions pour réduire le nombre de groupes à quatre. On a supposé que les Lapons ignoraient tout de cette classification et qu'elle fut imaginée par von Westen d'après les conceptions mythologiques courantes de son temps.

On a bien trouvé des idées sur des ciels multiples chez des peuples dits « chamanistes » de l'Altaï, mais il n'y pas lieu de supposer que les Lapons leur aient emprunté une partie de leur mythologie. Les peuples sibériens doivent eux-mêmes la croyance aux ciels multiples à une civilisation tout autre, qui a transmis aussi aux chrétiens des représentations de nature identique.

Toutes ces influences sont d'une si grande ancienneté, qu'il est plausible que certains naids lapons en aient eu le souvenir au temps de von Westen. Même dans ce cas, ces idées ne sont pas caractéristiques de la mythologie laponne, car cette classification des divinités fait défaut sur la majorité des tambours magiques conservés : le musée de Copenhague possède le seul exemplaire connu montrant cinq groupes superposés de figures.

En ce qui concerne l'origine des divinités, l'évolution des religions ne comporte pas d'emprunts tellement mécaniques qu'on puisse déterminer des périodes ou identifier l'origine de chaque dieu. Il est impossible de dire quelles divinités laponnes proviennent du Christianisme, quelles proviennent de la religion systématisée des anciens Scandinaves et quelles proviennent de la croyance populaire des populations en contact continuel avec les Lapons. Il paraît que les emprunts à la religion scandinave datent du déclin et non de l'apogée de cette dernière. L'histoire donne des exemples de peuples adoptant la religion de leurs vainqueurs, mais le plus souvent la conversion est alors extérieure et les dieux anciens sont simplement affublés de noms nouveaux. Les associations

d'idées évoquées par les divinités autochthones survivent à l'adoption des dieux étrangers.

Les plus populaires des divinités laponnes étaient les akka (« épouses », « grand'mères »). Avant tout on cite Maderakka (« la grand'ancêtre ») et ses trois filles, dont Sarakka, qui assiste les femmes en couches, et que von Westen, cherchant partout des analogies classiques, a comparée à Junon, comme d'autres auteurs la comparent à Vénus ou à Junon-Lucina. Dans plusieurs provinces suédoises on trouve des traditions offrant une grande ressemblance avec les sacrifices offerts par les Lapons à leurs déesses « akka ». Nous citerons parmi les rites sacrificatoires celui-ci : vers Noël on jetait des pierres dans les sources, pour obtenir une bonne pêche et pour enlever à l'eau toute mauvaise influence sur les rennes qui en boivent.

*
* *

M. Reuterskiöld a poursuivi l'évolution religieuse des Lapons depuis le repas rituel des chasseurs et la vénération des forces amorphes de la terre, jusqu'à l'individualisation des dieux et des déesses présidant à des divisions spéciales de la nature. Il en résultait une riche mythologie, fruit de facteurs multiples agissant du dehors plutôt que de spéculation consciente. Cette mythologie renferme des éléments nombreux, les uns d'origine autochthone, les autres provenant peut-être de la mythologie et de la tradition scandinaves ou empruntés aux conceptions chrétiennes sous leur forme médiévale. Toutes ces influences, sauf les emprunts chrétiens, rencontraient toutefois des points d'attache dans la vie religieuse des Lapons eux-mêmes.

B. P. Van der Voo.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**L'œuvre sinologique** du Dr Paul Carus, à propos d'une nouvelle édition (1913) de sa traduction du « Tao teh King ». — Ayant reçu l'ensemble des publications relatives à la Chine du savant promoteur, en Amérique, de l'histoire comparative des religions, nous pensons, quoique la plupart de ces travaux remontent à quelques années, qu'un rapide compte-rendu de ces ouvrages aura au moins l'utilité de signaler des opuscules ou des articles qui peuvent n'avoir pas été tous annoncés ici en leur temps et qui, en tout cas, prennent une signification particulière, si on les présente collectivement. Doué d'une curiosité d'esprit universelle, le savant et le philosophe de Chicago a été amené à l'orientalisme par son désir de ne pas limiter à la seule civilisation européenne son enquête sur la philosophie de la science (« The Monist ») et sur la religion (« The Open Court »). En plusieurs libres exposés, où les doctrines sont reconstituées plutôt qu'analysées, le docte polygraphe s'est attaché à faire revivre les idées et les sentiments qui sont à la base du Bouddhisme indien (Karma, a story of Buddhist Ethics; Dharma, or the Religion of Enlightenment; Amitâbha, a story of Buddhist Theology, 1906; The Gospel of Buddha, 11e ed. 1905; Nirvâṇa, a story of Buddhist Psychology, 1913). Mais, en ce qui concerne la Chine, son œuvre d'orientaliste a été particulièrement féconde, car elle a consisté non seulement en des exposés précis, mais en des traductions de textes. Grâce à la collaboration du bouddhiste japonais Teitaro Suzuki, dont Carus a édité la traduction de la version chinoise du « Mahâyâna Çraddhotpâda » d'Açvaghoṣa (Awakening of the Faith), un foyer de sinologie s'est ainsi fondé à Chicago, et l' « Open Court » a publié sous les auspices de son directeur maints articles concernant les études chinoises. Signalons, par exemple, paru en janvier 1909, le travail de Frits V. Holm relatif à la fameuse inscription chrétienne de Si ngan fou « The Nestorian Monument » (texte de l'inscription, sa traduction par A. Wylie, rapport sur l'expédition de Holm en 1907).

P. Carus. — **Chinese Philosophy.** Chicago, Open Court Publishing Co., 1902, gr. in-8 de 64 pages. — L'auteur a voulu dans ces pages brèves, mais chargées de substance, non pas esquisser l'histoire de la spéculation en Chine, mais indiquer certains traits de la « Weltanschauung » chinoise, indépendamment des systèmes des philosophes. Le fond de cette conception est l'antique opposition des deux principes antithétiques, le Yin et le Yang, développée à travers le complexe mécanisme des combinaisons du « Yih King ». On pourrait reprocher à P. Carus de ne pas distinguer entre le « Yih King » et l'inter-

prétation qu'en ont donnée les penseurs contemporains des Song ; car ces derniers veulent surmonter le dualisme primitif au profit de leurs tendances monistes, et introduisent des notions bouddhiques dans la spéculation. Mais, si l'objection est facile à concevoir, il serait malaisé d'y satisfaire, en raison de nos incertitudes sur la signification authentique du « Yih King ». Il faut, à ce propos, savoir gré à l'auteur de nous avoir donné des indications sur l'interprétation, tout à fait inédite, de son maître, le Dr Riedel (de Brooklyn), relativement à ce mystérieux traité. Il faudrait y voir un calendrier (45-49), auquel se mêlent des tentatives mathématiques pour résoudre la quadrature du cercle et donner une approximation de $\pi$.

P. Carus. — **Chinese Thought**, an exposition of the main characteristic features of the Chinese world-conception. *Ibid.*, 1907, gr. 8° de 195 p. $ 1.00 (4 s. 6 d.). — Ce livre est une suite du travail précédent ; il se compose de plusieurs essais sur les sujets les plus divers, par exemple sur l'écriture chinoise (1-25), sur la piété filiale (122-135), sur la situation de la Chine contemporaine (136-185). Mais l'intérêt de l'ouvrage se concentre sur deux articles plus développés : « Chinese Occultism » (25-83) et « Zodiacs of different nations » (84-112). Le premier enrichit le répertoire des schémas donnés dans l'ouvrage ci-dessus pour figurer les combinaisons numériques du « Yih King » ; il fournit sur la théorie des cinq éléments, base d'une interprétation de l'architecture des stûpas, et sur les systèmes de numération, une grande abondance d'aperçus suggestifs, alors même qu'ils ne sont pas toujours convaincants. Encore qu'il soit douteux que la boussole fût une invention chinoise, les pages que Carus consacre à cette thèse sont fort instructives, ainsi que celles sur la personnification des étoiles. Dans le second des articles mentionnés, on confronte les zodiaques des différents peuples et l'on cherche à les dériver tous, ceux de la Chine comme ceux de l'Europe, du calendrier babylonien ; de toute façon, cet essai d'histoire comparée des doctrines astronomiques préscientifiques compte parmi les meilleures tentatives de ce genre. Ajoutons que le volume, richement pourvu d'illustrations très soignées, présente la valeur documentaire d'un album.

P. Carus. — **Chinese Life and Customs**. *Ibid.*, 1907, gr.-8° de 114 p., 75 c. (3 s. 6 d.). — Cet ouvrage est une collection d'illustrations, œuvres d'artistes chinois, commentées par un texte bref et précis, extrait surtout de la littérature indigène ; c'est, en raccourci, la description d'une civilisation, exécutée par ceux mêmes qui la pratiquent et en qui elle se réalise. A moins d'étudier ce gigantesque monument qu'est l'œuvre de Groot, nous ne connaissons aucun livre qui donne, sous d'aussi modestes dimensions, d'aussi instructifs renseignements sur la vie chinoise.

Les traductions entreprises par P. Carus concernent toutes le Taoïsme :

Lao tze's *Tao teh king*, Chinese-english, with Introduction, Transliteration and notes. Doll. 3,00 (15 s.).

The *Canon of Reason and Virtue* (deux éditions ; simple traduction).

The *Canon of Reason and Virtue, being Lao tze's Tao teh king*, Chinese and english, 1913, *Ibid*, in-12, 209 pages.

La première et la troisième de ces publications relatives au traité fondamental du Taoïsme diffèrent en ce que la troisième ne contient pas le mot à mot, mais renferme le texte chinois revisé et corrigé de certaines imperfections. De l'une à l'autre de ces traductions, nous pourrons suivre l'effort de leur auteur pour préciser la justesse de sa version et pour faire de ce texte un document accessible à toutes les catégories de public. Les commençants eux-mêmes pourront s'y initier grâce à la version littérale de la première édition ; les profanes liront la seconde ; les sinologues accueilleront la troisième, qui présente, sous une forme très maniable, l'ensemble du texte, précédé même du passage de Sseu-ma Ts'ien relatif à la visite légendaire de Confucius auprès du « Vieux Philosophe ». Par ces trois publications, P. Carus a moins voulu faire œuvre de science que mettre à la portée de tous les amis de l'histoire des religions un morceau de première importance : il y aurait injustice et ingratitude à lui objecter, ce qui d'ailleurs n'est que trop vrai au point de vue de la sinologie, que la moindre esquisse d'histoire du Taoïsme serait plus profitable que tant de traductions, fussent-elles verbalement exactes, du « Tao teh King ». Celle de notre auteur est parmi les plus exactes, et personne n'a autant fait que lui pour répandre, sinon pour approfondir, la connaissance du célèbre livre. Aussi bien une compréhension du « Tao teh King », non plus vague et incertaine, obtenue au point de vue de la science comparative des religions, mais fondée sur l'histoire même des idées et des croyances taoïstes, n'est-elle, et ne sera-t-elle sans doute longtemps encore, qu'un désideratum : il n'y a guère, en effet, plus d'un an que le P. Wieger a dressé une ébauche de catalogue du canon taoïste.

Teitaro Suzuki and P. Carus. — **T'ai-shang Kan-ying p'ien**. Treatise of the Exalted One on Response and Retribution. *Ibid.*, 1906, in-8° de 139 pages. — Ici comme à propos de Lao tseu, P. Carus a tiré parti des traductions de St. Julien et de Legge ; ici aussi, il s'est agi de rendre accessible aux lecteurs non spécialistes de l'orientalisme un traité répandu à tant d'exemplaires en Extrême-Orient, que c'est sans doute l'œuvre le plus fréquemment éditée entre toutes les productions de la pensée humaine. Elle a mérité cet honneur en mettant à la portée du peuple chinois ce qu'il pouvait s'assimiler de l'esprit du « Tao teh King ». Le texte du « Kan-ying p'ien » accompagne, fort à propos, la traduction qu'on nous en offre, éclairée au surplus d'une version mot à mot. P. Carus signale très justement le caractère éclectique d'un opuscule où se remarquent des influences confucéennes et qui cite deux vers du « Dhammapada » ; quoique le traité renferme donc des passages fort anciens, sa disposition présente ne paraît pas remonter au-delà du xv° ou du xvi° siècle. Des anecdotes édifiantes ajoutées au texte, à titre de commentaire, P. Carus n'a donné que des extraits, suffisants toutefois, surtout avec les illustrations qui les accompagnent, pour montrer quelle forme puérile prit le Taoïsme devenu populaire, et privé par son insensible fusion avec des idées et des superstitions de

toutes provenances, de son austère profondeur, mais aussi de son originalité

T. Suzuki and P. Carus. — **Yin Chih Wen**, the tract of the Quiet Way, with extracts from the chinese commentary. *Ibid.*, 1906, in-8 de 48 pages. — Presque aussi répandu en Chine que le traité précédent, le « Yin Chih Wen » était moins connu des Européens, qui ne pouvaient l'aborder, à moins de lire l'original, qu'à travers l'essai que lui consacra naguère Douglas (« Confucianism and Taouism », 256-272). La nature de l'opuscule, son inspiration de morale populaire, sa date sont tout à fait analogues à celles du « Kan-ying p'ien ». On lira avec intérêt les notes, traduites elles aussi, d'un commentateur chinois (25-38), mais avec le regret d'ignorer leur auteur et sa date approximative. Si répandre ces traités est, en Extrême-Orient, une œuvre pie, c'est à coup sûr, en Occident, une œuvre méritoire de nous les faire connaître ; aussi Carus peut-il légitimement exprimer l'espoir d'avoir travaillé à nous faire estimer la sagesse chinoise. Souhaitons que d'autres publications viennent encore contribuer à cette tâche, qui n'est pas seulement affaire de curiosité intellectuelle, mais qui, par un nouvel et véritable « humanisme », prépare peut-être pour l'avenir, par delà les distinctions irréductibles entre civilisations, la réalisation effective de l'humanité.

P. Masson-Oursel.

Lucien Gautier. — **Introduction à l'Ancien Testament**, seconde édition, revue, 2 vol. in-8 (xvi, 547 et 544 pages). Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1914. — M. L. Gautier vient de publier une seconde édition, revue avec le plus grand soin, de son excellente introduction à l'Ancien Testament. La première édition était épuisée environ un an après sa publication (1906). Dans la seconde, l'auteur a tenu compte de tous les travaux importants parus depuis 1906.

Rappelons que l'ouvrage est divisé en cinq parties : la Loi (Thora) ou le Pentateuque, les Prophètes (Nebiim) au sens du canon biblique (livres historiques et prophétiques), les Ecrits (Ketoubim) ou hagiographes, les Apocryphes et les Pseudépigraphes, Histoire du canon, du texte et des versions. Dans les préliminaires l'auteur traite de la langue de l'Ancien Testament et de l'écriture hébraïque.

L'ouvrage de M. Gautier est recommandable à tous égards. L'auteur se rattache à l'école critique moderne, tout en gardant l'indépendance de pensée et de jugement que doit avoir tout savant. On trouvera dans ses deux volumes le dernier mot de la science sur toutes les questions relatives à l'Ancien Testament ; sans doute bien des problèmes se présentent encore avec des solutions insuffisantes ou temporaires, bien des questions restent encore pendantes ; mais avec M. Gautier nous avons un guide sûr pour nous orienter dans le champ si vaste et si riche des études hébraïques bibliques, un guide qui nous dit pour chaque problème de critique : « Voilà où nous en sommes : telles sont les solutions proposées ou possibles ». C'est dire l'impartialité de l'auteur, et la valeur de sa méthode d'exposition.

Si vous ajoutez à cela la clarté du style, les nombreuses notes explicatives, les renseignements bibliographiques très complets, vous aurez achevé de caractériser les mérites de cette nouvelle édition d'un livre dont l'éloge n'est plus à faire.

Ed. Montet.

Frédéric Macler. — **Miniatures arméniennes.** *Vies du Christ ; peintures ornementales* (x<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle). Un vol. in-4° de 44 pages et 68 planches en phototypie. Paris, Geuthner, 1913. — Le savant professeur d'arménien à l'École des Langues Orientales vivantes a recueilli, au cours de ses recherches dans les bibliothèques d'Europe et à Etschmiadzin, de nombreux documents négligés jusqu'ici, qui permettront aux historiens de l'art une appréciation sur le développement de l'enluminure en Arménie. La publication d'un choix important de miniatures s'étageant du xe au xviie siècle « permettra de faire les rapprochements nécessaires pour éclairer un peu le problème encore obscur des rapports réciproques de l'Orient et de Byzance, et peut-être aussi des influences que l'Orient exerça sur l'Occident ou *vice versa* ».

Le texte se compose d'une Note sur « Melitène » et « Van », écoles de scribes et de miniaturistes arméniens, de notices sur les ms. 697 et 986 de la bibliothèque des Mékhitharistes à Vienne, le ms. 362 G. de la bibliothèque patriarcale d'Etschmiadzin, les mss. arméniens, 12, 17, 18, 21, 25 de la Bibliothèque Nationale à Paris, le ms. syriaque (en réalité arménien) 344 du même dépôt, l'hymnaire arménien de l'École des Langues Orientales vivantes à Paris, l'évangile arménien de M. J. de Morgan, le ms. 3290 de la bibliothèque de l'Université de Bologne, un manuscrit Indjoudjian.

Les scènes représentées, d'habileté assez inégale, sont toutes empruntées aux récits évangéliques et se rattachent à des thèmes connus. Seule la Pentecôte offre un détail encore inexpliqué. Au-dessous des apôtres qui reçoivent le saint Esprit sous la forme d'une colombe généralement blanche sur un fond bleu, est figuré dans une sorte de niche, un groupe étrange qui parfois se réduit à un corps humain surmonté de deux ou trois têtes, celle d'un roi (? il porte la couronne), d'un idiot ou d'un fou et d'un veau ou porc. Cette représentation évoque des idées de carnaval. Les manuscrits d'où ces miniatures sont tirées, ont été catalogués par M. Macler dans les *Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale* (extrait du *Journal Asiatique*), Paris, 1913.

R. D.

Marcel Hébert. — **Jeanne d'Arc a-t-elle abjuré ?** Étude critique précédée de *Jeanne d'Arc et ses voix* et *Jeanne d'Arc et les Fées*. Paris, E. Nourry, 1914, 1 vol. in-12 de 153 pages. — « Je n'écris pas une vie de Jeanne, même en résumé », dit M. M. Hébert, « Quelques notes seulement, destinées à dissiper certains malendus, à réveiller l'attention ». Cette trop modeste déclaration de

l'érudit philosophe ne doit pas nous empêcher de reconnaître dans son petit livre quelques-uns des plus précieux éléments qu'on ait encore apportés à une *histoire religieuse* de Jeanne d'Arc. Des trois chapitres de ce livre le plus étendu est consacré à la question de l'abjuration du cimetière Saint-Ouen. Le désir d'assurer le succès de la cause de Jeanne d'Arc au procès de Béatification a déjà conduit, il y a treize ans, le chanoine Dunand à constater la réalité d'une défaillance, même momentanée, de la part de l'héroïne. M. Hébert confronte les témoignages des deux contemporains de la Pucelle avec les conclusions plus théologiques qu'historiques de M. Dunand, celles cependant plus critiques de M. Ulysse Chevalier et les négations pures et simples de M. de Maleyssie. Comme il arrive souvent, il se trouve que le document tout brut donne de la scène douloureuse le récit le plus simple, le plus humain et le plus émouvant. La discussion est d'ailleurs menée par M. Hébert avec une sérénité, une mesure historique qui haussent singulièrement le niveau de la polémique.

Ce mémoire est précédé de deux courtes études extrêmement riches de matière : l'une sur « Jeanne d'Arc et ses voix », l'autre sur « Jeanne d'Arc et les Fées ». A ceux qui estimaient qu'Andrew Lang avait, dans son retentissant volume *The Maid of France* traité d'une façon par trop superficielle et presque cavalière les origines folkloriques de la mission de Jeanne d'Arc, les excellentes pages de M. Hébert apporteront une ample satisfaction. M. Hébert suit pas à pas, sur les lieux mêmes, la légende des fées lorraines. Quant aux prophéties qui accompagnent et commentent l'épopée de Jeanne d'Arc, M. H. y fait le départ entre les prédictions des « voix » et les citations apocryphes de Bède et de Merlin. Il analyse le messianisme diffus dans les révélations de Jeanne. Sans doute pourra-t-on pousser plus loin cette série de recherches, surtout replacer Jeanne d'Arc dans son milieu et surtout à son époque précise dans l'histoire de l'apocalyptique populaire médiévale. Ce n'est point diminuer sa gloire que de montrer sa parenté d'origine religieuse avec Guillaume le Berger, avec Catherine de la Rochelle, surtout avec Marie Robine, la prophétesse d'Avignon. Au lendemain du sacre de Reims se répandit une prophétie qui annonçait que la Pucelle mourrait en Terre Sainte après avoir reconquis avec le roi Charles le tombeau du Christ. Eberhard de Windecke attribue à Jeanne elle-même cette triomphante prédiction qui la rattache en fait à toute une tradition messianique dont les monuments se retrouvent aux XII<sup></sup>e, XIII<sup></sup>e et XIV<sup></sup>e siècles. Jeanne d'Arc pastoure et croisée est en indéniable relation religieuse avec les croisés enfants et les pastoureaux du XIII<sup></sup>e et du XIV<sup></sup>e siècle, dont le messianisme — et, pour les Pastoureaux de 1251, le messianisme capétien — est la raison d'être. En outre, il est fort possible que Jeanne ait été tertiaire franciscaine — et quand elle ne l'eût point été, l'influence que prit sur elle Frère Richard eût suffi à teinter ses révélations d'eschatologie minorite. Qu'est Fr. Richard, et avec lui deux ou trois autres prédicateurs populaires du premier tiers du XV<sup></sup>e siècle, sinon la monnaie du grand prophète avignonnais Jean de la Rochetaillade ?

P. A.

---

# CHRONIQUE

## DÉCOUVERTES

**Fouilles à Bender-Bouchir** (Golfe Persique). — Les fouilles de M. Maurice Pézard en ce point ont permis de fixer la haute antiquité de ce débouché maritime de l'empire élamite. Au point de vue épigraphique on a trouvé un petit texte votif sur support d'albâtre, rédigé par des Elamites en langue sémitique et nous révélant le nom anzanite de ces objets, puis des briques anzanites aux noms des rois *Humbanmana*, *Sutruk-Nahunte* et *Silhak-In-Sušinak*. Le texte du premier de ces rois est un document rare : on y trouve relatées les fondations pieuses constituées pour sa vie et celle de ses deux épouses, on y relève la mention d'un groupe de divinités nouvelles, les dieux *Bahahutep*.

**Bas-reliefs gréco-perses.** — Macridy-bey (*Bullet. de Corresp. hell.*, 1913, p. 340 et suiv.) a découvert de curieux bas-reliefs de la fin du v^e siècle dans la région de Dascylion en Asie Mineure. Ce sont des défilés de personnages à cheval dont des femmes couvertes de longs voiles et assises en amazones. Le fragment le plus intéressant figure une scène de sacrifice. Deux personnages se tiennent auprès d'une sorte de niche décorée d'un protome de taureau. A leurs pieds sur un bûcher de brindilles sont déposées une tête de bélier et une tête de taureau. Ils sont debout et portent le costume perse : tunique à courtes manches, serrée par une ceinture dont les bouts pendent. Ils sont coiffés de la tiare dont ils ont, conformément au rituel, ramené les pans sur la bouche et l'extrémité du nez. Le personnage du premier plan, probablement le Mage, porte une longue barbe. Tous deux lèvent la main droite en écartant les doigts, dans le geste ordinaire de l'évocation. Ils tiennent à la main une sorte de pilon.

**Le Delphinion de Milet.** — Il semble que le type des sanctuaires constitués par une simple enceinte, sans temple proprement dit, si fréquent chez les Sémites occidentaux qu'il constitue une caractéristique de leur culte, soit une forme répandue un peu partout aux époques primitives. Car le Delphinion de Milet mis au jour par les fouilles dirigées par M. Th. Wiegand (Georg Kawerau et Albert Rehm, *Das Delphinion in Milet*, 1914) doit conserver une coutume locale très ancienne. Ce Delphinion, consacré à Apollon Delphinios, le patron de Milet, est une simple enceinte reconstruite à la fin du iv^e siècle avant J.-C. et remaniée à l'époque romaine. Au centre de la cour, entourée

de portiques, s'élevaient des autels et des bases couvertes d'inscriptions dont quelques-unes fort importantes pour l'histoire locale. Des stèles revêtaient la surface intérieure des murs.

**La synagogue de Délos.** — Il nous faut revenir sur la description que M. André Plassart en a donnée dans les *Mélanges Holleaux*. La partie la plus intéressante de l'édifice est une vaste salle rectangulaire de 16 m. 90 sur 14 m. 40 avec pavement de grosse mosaïque de marbre. Le bâtiment sans étage était couvert de tuiles. Un mur percé de trois portes, larges d'environ 2 mètres, divise cet espace en deux pièces presque égales A (au nord) et B (au sud). Ces deux grandes pièces ont servi de lieu de réunion. Au pied des murs on retrouve des bancs de marbre blanc qui meublaient tout le tour des salles. En A, au milieu du mur ouest se dresse un siège massif de marbre blanc, avec dossier et bras d'un travail soigné, petit escabeau de marbre pour les pieds. Les dédicaces qu'on a trouvées sont faites au *théos hypsistos*. Les travaux de Cumont et Schürer ont établi que, le plus souvent, cette épithète porte la trace d'influences sémitiques. Il s'agit ici d'un milieu juif par le fait que la προσευχή est mentionnée. « Il est possible, dit M. Plassart, que la division de la salle d'assemblée en deux ait correspondu à la séparation des sexes dans les assemblée religieuses, séparation certaine, bien qu'elle ne soit pas attestée expressément par les textes anciens. Quant à l'aménagement intérieur, c'est celui qui est ordinaire dans les synagogues ; la tribune sert au prédicateur ou au lecteur des saints livres. La partie orientale de l'édifice, munie de bancs et sans pavement, constitue, avant la synagogue proprement dite, une sorte de vestibule où nous reconnaîtrons l'ἐξέδρα, qui, sur une des inscriptions juives d'Athribis publiées par M. S. Reinach, est dédiée en même temps que la προσευχή. » Les menus objets se composent d'un cadran solaire, débris de vases de verre, nombreuses lampes d'argile du type romain ordinaire, certaines ornées de motifs païens : buste de Jupiter, tête de Minerve, etc.

**Frontières déifiées.** — Un autel en pierre tendre découvert dans l'Aude, commune de Bizanet, porte l'inscription *M. Atilius* [*L*]*abeo v. s. Finibus*. « Il est assez difficile, remarque M. Rouzaud (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 662) de discerner de quelle limites il est question ». M. Héron de Villefosse (*ibid.*) a remarqué que la mention de Frontières déifiées (*Fines*) n'avait encore été rencontrée que sur un autel en pierre calcaire : *Finibus et genio loci*.... trouvé en 1810 entre Andernach et Remagen, actuellement au Musée de Bruxelles.

R. D.

## PUBLICATIONS DIVERSES

M. Raffaele Pettazzoni a présenté, lors du congrès de septembre 1913 tenu par la *Società Italiana per il progresso delle Scienze*, quelques observations sur *Le Origini della idea di Dio* où il discute, notamment, la théorie de Lang, reprise par le P. Schmidt. Du fait qu'on trouve chez des peuples très primitifs la notion d'un être suprême, on a conclu que le monothéisme était la religion primitive. On sait que ces tentatives se renouvellent périodiquement; et l'on sait aussi leur succès éphémère. Elles se produisent à chaque tournant de la science. Ce fut, il y a un demi-siècle à propos de l'Égypte ancienne; c'est aujourd'hui à la faveur des théories qui battent en brèche l'animisme. M. Pettazzoni réfute le paradoxe qui consiste à confondre la notion de l'être suprême avec le monothéisme. S'il se retrouve partout à peu près avec les mêmes caractères, c'est que partout on a identifié l'être suprême avec le ciel; mais il n'est nullement dieu unique. Il est toujours accompagné d'êtres moins grandioses, mais plus utiles et plus vénérés. La théorie animistique montre que le nombre des grandes figures divines tend avec le temps à se réduire; a multiplicité primitive aboutit peu à peu à une pluralité plus étroite, pour aboutir finalement, mais assez tardivement, à l'unité absolue.

— M. Maspero (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, II, p. 97) a signalé les éléments mythiques qui ont constitué la légende rapportée par Hérodote II, 18, au sujet des sources du Nil que, depuis l'antiquité jusqu'à une époque toute récente, on a placées à Éléphantine. Cependant M. Hippolyte Boussac (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 29) croit qu'il s'y joint aussi un fait d'observation exacte : « Les sources du Nil, rapporte Hérodote d'après le hiérogrammate de Minerve à Saïs, qui sont de profonds abîmes, sortaient du milieu de ces montagnes (près Syène et Éléphantine); la moitié de leurs eaux coulait en Égypte, vers le Nord, et l'autre moitié en Éthiopie, vers le Sud ». Or, précisément, en amont de la première cataracte, sur la rive gauche du Nil, il existe un contre-courant dont la longueur est d'environ cent kilomètres et très violent, au point que les barques l'utilisent. Donc, rien de plus naturel que les Égyptiens aient considéré, comme étant la source du fleuve, l'endroit même où ils voyaient ses eaux prendre deux directions différentes. Cette tradition remonte aux premières dynasties.

— Dans le second fascicule du t. XI de la *Revue d'Assyriologie* (1914), M. F. Thureau-Dangin publie quelques textes fort intéressants pour la religion babylonienne. D'abord le fragment du poème relatif à Anušat. Ce vocable est la lecture sémitique, proposée par M. Pognon, du nom divin et sumérien Ninib. Après avoir décrit la vaillance du dieu, le texte donne la parole à Šarur,

l'arme d'Anusat et exhorte le dieu à intervenir contre les habitants de la montagne. — Une inscription datée du règne de Naramsin commémore la construction du temple de Marad. — Une inscription sémitique de Kudur-mabuk commémore en termes mystérieux, sans qu'aucune divinité soit mentionnée, l'érection d'un édifice sacré, à la suite de « recherches approfondies », « dans un lieu silencieux, lieu où le pied (du passant) n'a pas accès ». Ce lieu, soustrait aux profanes, était un sanctuaire puisque « chaque jour, à l'intérieur, des sacrifices sont continuellement célébrés ». Kudur-mabuk y élève une maison de brique et y place « la stèle », sans spécifier autrement. M. Thureau-Dangin se demande si ce n'est pas là un bétyle. — D'un barillet d'Asarhaddon qu'il publie après l'avoir fait entrer au Louvre, et compare à un texte du British Museum, M. Thureau-Dangin conclut que « Ištar et Nanâ sont, contrairement à une opinion assez généralement admise, deux déesses parfaitement distinctes ». L'une et l'autre habitaient des temples différents. Nanâ est fille d'Anu et épouse de Nabû, Ištar d'Uruk est, d'après un texte inédit (AO. 6458), fille de Sin et épouse d'Anu. M. Th.-D. a déjà fait remarquer que le nom sumérien d'Ištar, *Innana*, n'avait rien de commun avec *Nanâ*. A Uruk, Anu, Innana-Ištar et Nanâ formaient une triade. — Une dernière note concerne le dieu qu'on a lu *Gir* ou *Šakan*, « fils du Soleil et pasteur de toutes choses ». « Gir-Šakan était une divinité pastorale dont la protection s'étendait sur tous les animaux sauvages ou domestiques, paissant dans la plaine ». Ce dieu veillait tout particulièrement à la reproduction du bétail. « Je vous offre, lit-on dans une prière rituelle, une agnelle d'un an que l'agneau n'a pas encore sailli, à l'intérieur de laquelle n'est pas tombée la semence de Gir ». Son rôle s'est peu à peu étendu : « Préposé à la reproduction du bétail, Gir-Šakan devint le dieu de la fécondité en général. D'après une légende gravée sur un cylindre de la Bibliothèque nationale, il est celui qui augmente le gain, celui qui multiplie les êtres animés, celui qui fait avoir un héritier et un nom ». D'autre part Gir-Šakan est, sinon identifié, au moins étroitement associé à Nergal.

— M. John Garstang donne dans les *Annals of Archaeology and Anthropology*, t. VI, n° 3, deux intéressantes notes de mythologie hittite. La première concerne *The Sun God[dess] of Arenna* que mentionne le traité entre Ramsès II et Hattušil II. Cette déesse étant qualifiée de maîtresse du pays peut joindre à son caractère solaire celui de déesse-terre. Le savant professeur de Liverpool y reconnaît l'ancêtre de Ma et appuie son hypothèse sur les monnaies où la déesse est radiée.

La seconde note traite de quelques sculptures de Malatia où apparaît une divinité ailée. M. Garstang ne fait que poser le problème, car les éléments ne sont pas suffisamment clairs pour l'élucider : cette déesse est-elle une autre forme de l'Ištar hittite? Il est un point cependant qui nous paraît très net, c'est l'erreur dans laquelle on tombe à la suite de Ward quand on affirme que

sur les cylindres hittites les animaux-attributs du dieu et de la déesse (oiseau et taureau) sont interchangeables. Un examen attentif des cylindres montrera que l'oiseau est constamment l'attribut de la déesse et le taureau constamment celui du dieu. Le graveur a groupé ses personnages et animaux avec plus ou moins d'adresse, mais dans la très grande majorité des cas, l'attribution ne laisse aucun doute. Si une ou deux fois cette règle paraît en défaut, on peut supposer une négligence du graveur, à moins que ce ne soit l'occasion d'examiner de près l'authenticité de l'objet. Il ne faut pas perdre de vue que, depuis de longues années déjà, les faussaires inondent le marché de faux cylindres orientaux.

Si ce point était admis, il semblerait plutôt que la divinité ailée serait un dieu et précisément un dieu du ciel puisque dans un cas son attribut paraît être le foudre. Mais il faut attendre, pour pouvoir mieux définir cette figure, l'apparition de nouveaux documents.

— Nous signalons avec plaisir deux publications récentes de M. Eusèbe Vassel, qui attestent l'intérêt qu'on prend en Tunisie aux vestiges de l'antiquité punique. C'est tout d'abord un extrait de la *Revue Tunisienne*, organe de l'Institut de Carthage, cherchant à définir *Le Panthéon d'Hannibal* (une broch. in-8° de 103 pages, Tunis). Le sujet est ardu, mais il n'y a que plus de mérite à l'aborder et l'auteur a réuni avec diligence les renseignements des anciens, les opinions des modernes et les données fournies par l'épigraphie ou les monuments figurés. C'est même à ce dernier point de vue que l'étude rendra le plus de services. M. Vassel groupe ce que l'on sait des cultes puniques autour de l'invocation par laquelle débute le traité conclu entre Hannibal et Philippe de Macédoine. Il en résulte que l'opuscule prend un caractère assez discursif et qu'il n'est pas toujours aisé de saisir la pensée de l'auteur. Tel est le cas, par exemple, pour la triade divine. Nous ne comprenons pas que l'auteur, qui a vu tant de monuments puniques, maintienne que le symbole triangulaire « s'applique normalement à Tanit », alors que Lenormant a constaté depuis longtemps qu'il vaut tout aussi bien pour le dieu parèdre. Les stèles à trois cippes ne visent pas la triade, mais bien plutôt les trois états des dieux célestes. Le caducée n'est pas « le symbole du dieu enfant Iolaos », mais, comme le triangle, il vaut également pour Ba'al-Hammon et pour Tanit. Étant donné ces divergences, on comprendra que nous ne puissions souscrire aux conclusions tirées des symboles divins.

Nous ne pouvons discuter ici l'identification des divinités puniques avec les dieux mentionnés par le fameux traité, d'autant plus qu'en tout état de cause l'incertitude reste grande sur la plupart des points. A notre avis, on a commis une erreur depuis Maury en cherchant dans ce texte à distinguer les dieux grecs des dieux puniques; nous sommes en présence d'un véritable syncrétisme. Aussi pensons-nous que certaines identifications de M. Vassel peuvent être exactes. Nous avons nous aussi écarté le rapprochement du *Genius Car*

*thaginis* avec Tanit (*Journal des savants*, 1907, p. 42), mais nous croyons que le *Genius Africae* est aussi une entité distincte.

Dans les *Études puniques* de M. Vassel, nous signalerons un texte néopunique inédit et particulièrement intéressant : la dédicace de Bir-Tlelsa près el-Djem. Toutefois notre lecture s'écarte un peu de celle de l'auteur qui va jusqu'à admettre que l'autel mentionné dans l'inscription aurait été brisé, probablement par un chrétien. Nous comprenons : « A Ba'al Addir. — Ba'alschillek, fils de Marcus Avianius, a consacré l'autel (sur lequel on offrira) (?) du bétail, des céréales (?), des gâteaux, du baume royal (ou : du baume de Milkat). Architecte : Akanaksalim (?), fils de Arim, architecte. — Il a renouvelé et j'ai consacré. — ». Les traits marquent la place de feuilles de lierre qui servent de signe de ponctuation. Ba'alschillek était vraisemblablement le prêtre qui a consacré l'autel sur lequel il sera loisible de sacrifier les objets dont le détail est donné par le texte.

— M. Pelliot a établi (*Comptes Rendus Acad. des Inscr.*, 1914, p. 57 et suiv.), qu'avant l'arrivée des Jésuites en Chine au XVI^e^ siècle, l'histoire du christianisme en Asie centrale et en Extrême-Orient est, avant tout, celle de l'expansion orientale de l'église nationale de Perse, en l'espèce, l'église nestorienne. L'apostolat romain de la fin du XIII^e^ siècle et du début du XIV^e^ n'a eu qu'une influence éphémère. Les plus anciennes traces de l'action nestorienne sont l'inscription de Singanfou datée de 781 et l'hymne à la sainte Trinité découvert à Touen-houang. Fait important, M. Pelliot retrouve dans les textes chinois la trace des chrétiens que les voyageurs du moyen âge et les historiens persans ont signalés dans l'entourage des souverains mongols. Parmi les tribus turques d'Asie centrale qui passèrent au christianisme, il signale celle des Kéraït en 1007. C'est autour d'un prince des Kéraït que se fixa au XIII^e^ siècle la fameuse légende du Prêtre Jean. M. Pelliot montre que le grand-père et le père de ce prince portaient les noms chrétiens de Marc et de Cyriacus. Telle église nestorienne qu'on ne connaissait à Yang-Tcheou, sur le fleuve Bleu, que par un passage d'Odoric de Pordenone, est attestée par les textes chinois. Les noms des Alains chrétiens qui servaient dans la garde impériale, et qu'on croyait inventés par Marco Polo, sont certifiés dans les écrits chinois.

— Dans la 20^e^ livraison de l'*Encyclopédie* de l'Islam signalons les articles suivants : *Futûwa*, qui a pris le sens de « dignité de chevalier », appliqué aux membres de la famille du prophète; aussi terme spécial chez les Soufis (van Arendonk); *Ghadîr al-Khumm* étang sur la route de Médine à la Mecque, célèbre par une prétendue parole du prophète sur laquelle s'appuient les partisans d'Ali (Buhl); *Ghaib* et *Ghaiba*, termes qui désignent « l'invisible » au sens des occultistes (Macdonald); *Ghanîma* ou butin, armes, montures et autres biens mobiliers conquis dans la lutte contre les infidèles; le cinquième

revient à Allah (Juynboll); *Ghassan, Ghassanides* (J. Schleifer); *al-Ghazali*, le plus grand théologien de l'Islam et penseur original (Macdonald); *Ghazi Miyan*, célèbre saint hindou (Hidayet Hosain); *Ghiyar*, lambeau d'étoffe que les infidèles devaient porter sur l'épaule ; bleue pour les chrétiens, jaune pour les juifs, rouge ou noire pour un mage (Houtsma); *Ghul*, sorte de démons femelles chez les anciens Arabes (Macdonald); *Ghurabiya*, secte chiite parmi les *Ghulat* ou chiites outrés (Goldziher) ; *Ghusl*, grande ablution rituelle (Juynboll).

— M. J. Nippgen fait un intéressant exposé sur les *Angakoks* (*Les Prêtres payens du Groenland oriental*, Alençon, Laverdure, 1914) d'après les travaux de W. Thalbitzer. Les *angakoks* offrent des ressemblances frappantes avec les *chamans* des tribus sibériennes. Thalbitzer les qualifie de prêtres, parce qu'une longue initiation leur permet d'entrer en communication avec les dieux. Ils voient les esprits, en obtiennent des réponses et les obligent à intervenir dans les affaires humaines. Les deux grandes divinités sont le dieu-lune qui capture les animaux marins, et « la vieille femme sans nom de la mer » qui règne sur les phoques, les baleines, les ours blancs. Une troisième divinité, Asiak, à laquelle on prête les traits d'une vieille femme a le pouvoir de faire tomber la pluie.

L'initiation au rôle d'*angakok* revêt des formes complexes, mais le moment décisif consiste dans une mort supposée et une renaissance : « L'ours du lac vient vers le novice et le dévore. C'est ainsi qu'il » meurt », c'est-à-dire qu'il perd connaissance. Au bout d'une heure, il revient à lui. Son squelette se revêt à nouveau de chair, ses vêtements reviennent peu à peu et le couvrent à nouveau. » Durant tout le temps de l'initiation, le novice frotte une pierre contre une autre, il est astreint au jeûne, ne peut travailler le métal et ne doit se livrer à aucune manifestation bruyante.

R. D.

— Le Fr. Anselmo Turmeda, de l'ordre des Mineurs, né à Majorque au milieu du XIVe siècle, apostasia à Tunis et écrivit divers livres dont quelques-uns de polémique antichrétienne qui lui valurent en pays musulman un renom qui ne s'est pas éteint. Parmi les autres, la *Disputa del Ase* fut l'un des plus lus ; au début du XVIIe siècle en paraissait encore une traduction française : *La dispute d'un âne contre Frère Anselme Turmeda*, Pampelune, 1606, v. *Rev. Hispanique*, tome XXIV, num. 65 (1911).

Le thème de cet ouvrage est fort simple : Fr. Anselme voit en songe une réunion plénière de tous les animaux (sauf les poissons) à l'effet d'élire un roi en remplacement du lion qui vient de mourir. Les débats de l'assemblée sont sur le point de se terminer lorsque les animaux s'aperçoivent qu'un homme est parmi eux. Il est appréhendé, sommé de justifier sa présence indiscrète. Il le fait en déclarant que l'homme est supérieur aux animaux, et ce par dix-neuf preuves dont il soutient la validité malgré la contradiction acharnée de l'âne et

des autres animaux soutenus et inspirés par le roi des génies. Les animaux finissent d'ailleurs par reconnaître la suprématie de l'homme. Dans ce cadre, l'auteur a placé un nombre infini de digressions sur la zoologie, l'Écriture, la philosophie néo-platonicienne, etc. Certains de ces « morceaux » sont d'une hardiesse qui indique des origines syncrétistes très étendues. L'éminent arabisant espagnol M. Miguel Asin Palacios à qui l'on doit tant d'excellents travaux sur les rapports entre les philosophies orientale et occidentale du moyen âge, vient d'établir l'origine arabe de la *Dispute* dans un article des *Estudios de Filologia* (Madrid, 1914). Ce livre singulier, où se retrouvent des souvenirs très nets de *Kalila et Dimna*, mêlés à des emprunts faits aux histoires naturelles d'Aristote et de Pline et à des dissertations théologiques issues visiblement des écoles de Bassora et de Bagdad, présente des analogies frappantes avec le traité vingt et un de l'encyclopédie *Rasail l'juan assafa* des *Frères de la Pureté* (IVe siècle de l'Hégire) intitulé : *Dispute ou réclamation des animaux contre l'homme*. Thèse et composition interne de la fable sont les mêmes dans l'apologue arabe et l'œuvre de *Fr.* Anselme Turmeda.

— M. Marcel Hébert dont nous signalons plus haut les études très neuves sur l'abjuration de Jeanne d'Arc et sur certaines de ses attaches folkloriques, a publié dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, janvier 1914, un examen des légendes lorraines sur les martyrs céphalophores Euchaire, Elophe et Libaire. M. Hébert qui a patiemment enquêté sur les lieux a reconnu dans la Croix Saint-Euchaire, dans la Chaire de Saint-Elophe d'anciennes pierres sacrées, des sources sacrées dans la fontaine de Grand où Libaire lave sa tête coupée, dans celle aussi qu'Elophe purifie de son sang — antiques lieux de culte que les légendes des saints qu'on leur imposait devaient désensorceler de tout souvenir payen. En outre, cette analyse de traditions populaires et de textes édifiants qui les déforment à l'envi sera consultée par quiconque, archéologue ou historien de la religion, a rencontré en ses recherches un exemple de céphalophorie, car M. Hébert donne une genèse très logique du miracle de saint Denys sur lequel sont venues se modeler, avec tant d'autres, les relations de martyres des trois saints lorrains. De ces faits l'explication la plus généralement admise est celle de la « mythologie optique » : l'artiste chargé de sculpter ou de peindre l'image d'un saint décapité aurait mis entre les mains du saint sa tête comme *caractéristique* de son supplice ; d'où erreur de la part des fidèles bientôt convaincus que le saint avait réellement porté son chef entre ses mains. M. Hébert, sans rejeter pour tous les cas cette explication fort plausible, montre qu'un examen minutieux des textes en fournit une autre pour la légende de saint Denis. D'une simple métaphore pieuse à propos du martyre du saint et de ses compagnons (« dont les langues, dans les têtes coupées, semblent encore palpiter et louer le Seigneur »), les hagiographes tendancieux ont fait un miracle réel : la tête elle-même paraît vivante, puis est ramassée et portée par le martyr décapité. Mais ces choses ne sont d'abord visibles qu'aux yeux

*de la foi.* Postérieurement la dernière étape sera franchie, la restriction disparaîtra : dans les *Acta fabulosa* donnés par les Bollandistes, le *fait impliqué* est donné comme *fait historique*.

— Dans une note de la *Revue des Études Juives* (janvier 1914), M. Israël Lévi traite avec sa pénétration habituelle d'un des détails du Seder pascal dont l'interprétation devait naturellement prêter aux hypothèses les plus fantaisistes. Il s'agit de la place « réservée au prophète Elie » et de la coupe destinée au même visiteur surnaturel. M. I. Lévi remet les choses au point : le fauteuil est destiné à recevoir les coussins sous lesquels le maître de la maison, en la soirée pascale, cache la moitié d'une *maçça* qui doit servir à l'*afikomen*. Autrefois ces coussins se trouvaient sur l'un quelconque des divans rangés autour de la table. L'origine de la « coupe d'Elie » n'est pas davantage empreinte de surnaturel : d'après la Mischna de *Pesahim*, c'est un devoir, le soir de Pâque, de boire quatre coupes de vin. Mais des autorités de grand poids, comme Alfassi et Maïmonide, veulent qu'on en boive une cinquième et, pour obvier à toute irrégularité, « on se sera avisé de rappeler au moins cette coupe supplémentaire, en versant dans une coupe *ad hoc* la quantité de vin qui serait indiquée pour cet objet ». Cette coupe a été appelée *coupe d'Elie* justement parce qu'elle était destinée à parer à tout scrupule pieux, parce qu'elle décèle une perplexité chez les participants au repas pascal : toutes les fois qu'une discussion n'a pas abouti à une décision ferme, les rabbins, pour dire que la question demeure en suspens, se servent de ces mots : « Que la chose reste en l'état jusqu'à l'arrivée d'Elie ».

— L'éminent érudit bénédictin Dom Germain Morin vient de commencer la publication d'une nouvelle série d'*Anecdota Maredsolana* dans un volume qu'il intitule *Études, textes, découvertes. Contribution à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles* (T. I. Abbaye de Maredsous et Paris, A. Picard, 1913). La plupart des articles qui composent ce volume ont paru dans la *Revue bénédictine* et il n'en est guère qui ne présentent pour l'histoire religieuse du haut moyen âge un intérêt de premier ordre. Nous en donnons l'énumération : 1°) un traité *De similitudine carnis peccati* que Dom Morin attribue à Pacien, évêque de Barcelone (2ᵉ moitié du IVᵉ siècle) ; 2°) un traité priscillianiste sur la Trinité : D. Morin l'attribue à l'évêque Instantius ; 3°) deux discours de saint Augustin ; 4°) un traité adressé par un inconnu (Arnobe le Jeune?) à une dame romaine, « Gregoria », qui faisait partie du palais impérial ; 5°) un texte des *Actes* tiré d'un lectionnaire mérovingien de la Bibliothèque de Schlestadt ; 6°) une règle donnée par Grégoire VII à des chanoines réguliers ; 7°) trois lettres d'un moine, nommé Walter ou Gautier qui, à la fin du XIᵉ siècle, s'enfuit de l'abbaye de Honnecourt (diocèse de Cambrai) pour se réfugier à Vézelay : l'une de ces lettres est adressée à Roscelin ; 8°) dissertation sur la légende des

onze mille vierges de Cologne; 9°) dissertation sur les monuments de la prédication de saint Jérôme; 10°) dissertation sur les homélies apocryphes du Bréviaire romain. Le volume se complète par une analyse sommaire des dissertations qui doivent être comprises dans les *Anecdota Maredsolana*.

— Nous recevons un intéressant volume de M. Clodius Piat : *Quelques conférences sur l'âme humaine* données à Versailles sous le patronat de Mgr Gibier (Paris, Alcan, 1914, in-12 de 163 p.). Les problèmes abordés dans ces conférences sont d'ordre trop métaphysique pour que toute appréciation de ce volume ne soit ici déplacée. L'auteur, sans cacher ses préférences confessionnelles, traite, avec beaucoup d'originalité d'aperçus, de l'unité et de l'identité du moi, de la valeur de la connaissance, de la liberté et de la vie future.

P. A.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME SOIXANTE-NEUVIÈME

### ARTICLES DE FOND



### REVUE DES LIVRES

1. — *Analyses et Comptes rendus :*

II. *Notices bibliographiques* :

*Le Gérant* : Ernest Leroux.

---

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-DIXIÈME

IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER, ANGERS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

# REVUE
DE
# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, H. HUBERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, Ad. LODS, Fr. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, Ad. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, etc.

TRENTE-CINQUIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI°)

1914

# LE CULTE DES HÉROS

## ET SES CONDITIONS SOCIALES[1]

Lorsque nous parlons de héros, nous nous entendons et sans doute l'usage emploie-t-il ce mot avec assez de discernement; mais la difficulté de le définir commence avec la réflexion[2]. Déjà l'allemand possède deux mots, dont on s'applique à distinguer les sens, *Held* et *Heros*, héros dans l'épopée, héros dans le culte. Distinction est quelquefois confusion. Les langues qui ne sont pas nourries aux sources de l'antiquité classique présentent une certaine variété de synonymes dont la correspondance est imparfaite; les marabouts[3], les velis[4] arabes ont quelque chose de commun avec les héros

1) S. Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales; Saint Patrick héros national de l'Irlande* (*Travaux de l'Année sociologique*, publiés sous la direction de E. Durkheim), Paris, 1914. — Cet article est fait d'extraits d'une longue préface que M. H. Hubert a composée pour traiter des problèmes généraux soulevés par ce travail.

2) Depuis que ces lignes sont écrites a paru, dans le tome VI de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* ed. by J. Hastings, un article *Heroes and Hero-gods*, qui est l'œuvre de divers collaborateurs. C'est un bel exemple de la diversité des opinions que des hommes, qui sont d'accord sur l'emploi d'un mot, peuvent exprimer sur la définition de la notion correspondante. Il y a des héros qui sont des morts illustres, puissants et recevant un culte; d'autres sont des acteurs mythiques du spectacle de la nature; d'autres enfin sont héros dans l'épopée. Ces trois sortes de héros sont pris tour à tour par les divers collaborateurs de l'article pour les types originaux de l'espèce. Nous allons montrer que les trois types y entrent pour ainsi dire sur le même plan. En ce qui concerne les noms communs, cette revue universelle des héros nous laisse à peu près à nos propres ressources.

3) E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, pp. 52, 433, 590, etc.

4) S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903, *passim*.

que nous imaginons, sans leur ressembler tout à fait. Il faut compter aussi avec les langues dont le vocabulaire religieux manque d'un terme topique et précis pour désigner les héros, bien que nous en connaissions dans les traditions des peuples qui ont parlé ces langues; c'est le cas de l'hébreu[1], du latin[2] et celui de l'irlandais, aussi bien que du gallois[3]. On y recourt aux adjectifs pour qualifier des personnages, qui sont forts, violents, batailleurs, illustres, pour décrire leurs magnifiques, mémorables et bienfaisantes brutalités, mais sans les séparer par un terme spécifique des hommes, ou des dieux. Certes, nous avons lieu de croire que la notion que nous exprimons par le mot héros a été fort répandue; mais elle n'a pas été partout distincte, homogène et compacte. Elle n'est pas de celles qui se passent de définition, ni qu'on risque d'obscurcir à les définir.

1) *Gibbor*, fort, violent, désigne le guerrier, le soldat, aussi bien que le héros et la force divine; *'azzouz*, qui signifie fort, s'emploie comme nom collectif pour désigner les héros, Is. 43, 17; *shalish* pourrait à la rigueur passer par une expression spécifique, mais il s'applique spécialement aux hommes de choix qui entourent le roi, Rois II, 7, 2; dans l'emploi de l'expression *'abir Israel*, qui ne se dit que de Jahve, Gen. 49, 24, apparaît quelque chose du sens que nous allons définir.

2) Les héros latins sont les *viri illustres* de l'histoire ancienne; l'empire, avec la religion impériale en a formé un nouveau ban. — Le culte impérial est associé à celui des *Lares*. C'est une question de savoir si le culte des *Lares* procède du culte des morts et des ancêtres (Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 148, 159); il ne paraît pas qu'elle soit susceptible de solution. Il n'y a donc pas à rechercher si les *Lares* sont comparables aux heros; toutefois, ils ont des fonctions qui, ailleurs, sont dévolues aux héros. — L'emploi de *divus* dans le protocole religieux des empereurs est une nuance qui correspond peut-être à une distinction par le langage des dieux et des héros.

3) En irlandais, l'un des mots les plus usités est *laech* (de *laïcus*), *laech gaile*, héros de vaillance; *cur*, *caur* est un vieux mot (cf. κύριος); *gaiscedach*, *gaisceach*, viennent de *gaisced*, valeur guerrière; *greit*, champion, désignant le saint, le champion divin, cf. *Félire Oenguso*, éd. Stokes, passim; *err*, s'applique spécialement au guerrier qui combat sur le char à côté du cocher. On peut se demander si *nia*, gén. *niad*, héros, et *nia*, neveu, sont un seul et même mot. — En gallois, *dewr* est un emprunt à l'anglo-saxon *deor*, cf. J. Loth, *Revue celtique*, t. XXXII, p. 28-29; J. Vendryes, *ibid.*, p. 476; *arwr*, *gwron*, *gwroldeb* désignent la prééminence, la vaillance.

Il s'agit, sauf exception, de personnages qui, au moins dans l'opinion des hommes, ont vécu et sont morts, hommes d'un passé proche ou lointain, réel ou légendaire ; démons ou dieux, qui ont subi les hasards d'une vie temporelle. Hommes, ils ont été surhumains ; morts, ils se distinguent de la foule des morts par le souvenir qui s'attache à eux et la force qu'on leur prête encore ; démons ou dieux, ce sont des quasi-démons ou des demi-dieux, de puissance moindre, limitée ou temporaire, mais serviables aux hommes dont ils se rapprochent, voisinant avec eux dans leurs images reconnaissables et leurs tombeaux certains, intercesseurs divins en un mot. Surhommes ou demi-dieux, les héros sont en tout cas divins ; le héros est un *divus*, une espèce du divin[1].

Mais ces caractéristiques, pour limitatives qu'elles paraissent être, laisseraient une latitude presque indéfinie à l'emploi du terme en question. Entre les esprits ancestraux et les héros, il n'y a pas de démarcation qui se distingue du premier coup. Il n'y en a pas davantage entre les héros épiques et ceux des contes ou du roman. Tous les démons agraires, tous les génies totémiques, tous les dieux qui descendent sur terre pour engendrer des hommes, fonder des races, les instruire, leur attraper la lune ou le soleil et finalement mourir au sacrifice ou ailleurs et enfin, tous les dieux créateurs, tous les dieux en un mot sont capables de se précipiter tour à tour, dans la classe trop largement ouverte des héros, derrière les héros civilisateurs, américains ou autres[2] dont les capacités et les attributions sont

1) En grec, l'expression θεοὶ ἥρωες, qui traduit *Dei Manes*, dans des inscriptions hellénistiques n'en dit pas davantage : *CIG*, 3232. Antinoos est appelé sur les monnaies à son effigie, tantôt ἥρως et tantôt θεός : G. Blum, Ἀντίνοος θεός, *Mélanges d'Hist. et d'Arch.*, *École française de Rome*, 1913, p. 65 sqq.

2) La notion de héros a été élargie à l'extrême par MM. Breysig et Wundt. Voir K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905 ; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1909, ch. III, *Das Zeitalter der Helden und Götter* ; id., *Völkerpsychologie*, II (IV[e]), *Mythus und Religion*, *Tier-Ahnen-und Dämonenkult*, ch. V, *der Naturmythus*.

indéfiniment étendues. En parlant de héros on a parlé du Christ et du Bouddha, des prophètes et surtout des saints. C'est même le premier titre de saint Patrick à entrer ici en concurrence. Une notion aussi distendue peut finir par ne plus rien comprendre et il importe d'en resserrer étroitement les limites.

C'est du côté des dieux qu'elles sont le plus difficiles à fixer, tant les degrés sont nombreux et la progression insensible dans le monde spirituel et divin que l'humanité s'est superposé.

Au milieu du temple d'Hiérapolis en Syrie il y avait trois images divines : l'une représentait une déesse; l'autre, la figure assez falote d'un très grand dieu ; de la troisième, l'auteur du *De Dea Syria*, dont le langage a des nuances, ne nous dit pas expressément qu'elle figurât un dieu[1]. Les deux premières recevaient à proprement parler un culte; la troisième figurait dans le culte et servait aux rites. Mieux pourvu de mythes et de légendes que ses associés ce personnage ressemblait à Attis, à Adonis; aux visiteurs du temple, curieux de connaître son nom, on parlait de Dionysos, de Sémiramis; même sa personnalité divine s'identifie avec celle d'un fondateur du culte, Combabos, général de Séleucus, dont on racontait une curieuse légende. Nous y reconnaîtrions donc volontiers un héros. Le troisième personnage de ces trinités sémitiques, dont la trinité d'Hiéra-

Chez M. Breysig, il ne s'agit pas expressément de héros, mais de sauveurs et de civilisateurs. N'importe. C'est au passage des civilisations du Nouveau-Monde aux civilisations anciennes de l'Asie et de l'Europe, qu'il se donne ample carrière. Jahve, par exemple, est rattaché (p. 65 sqq.) à la famille des *Heilbringer* par des traits de nature mi-animale et mi-héroïque. M. Mauss, dans son compte rendu de l'*Année Sociologique*, t. X, p. 317 sqq., a indiqué de quel point de vue nous jugeons ce travail, que nous ne pouvons utiliser beaucoup, ni discuter longuement. Nous attachons un tout autre intérêt aux opinions du philosophe qu'est M. Wundt; j'y reviendrai plus loin. Mais si respectable que me paraisse son œuvre, nous y trouvons plus d'opinions que d'acquis. Voir M. Mauss, *Année Sociologique*, t. XI, p. 52 sqq.

1) Lucien, *De Dea Syria*, 32.

polis est un exemple, est, par excellence, un « dieu vivant[1] » et plein de vie, d'une vie semblable à la vie humaine ; il en témoigne par la souffrance, par la mort, par la résurrection suivie de morts nouvelles ; son humanité fait sa valeur ; c'est un médiateur ; c'est déjà presque un Messie. Si les Grecs l'adoptent, c'est Hercule[2], c'est Mélicerte[3], Iolaos[4] ou Deucalion[5], c'est-à-dire des héros, qu'ils reconnaissent en lui. Néanmoins l'opinion des Grecs n'a pas paru décisive à M. von Baudissin, qui a consacré à ces dieux syriens de si claires et si profondes études, et nous sommes tentés par la sienne. Pour lui, Adonis et ses pareils, n'étant pas tout à fait des dieux, sont des démons. La difficulté est grande de répartir en catégories nettement définies et hiérarchisées ceux des êtres religieux dont la place n'est pas marquée au premier rang du culte.

On a le sentiment qu'il existe des catégories, mais comment leurs différences s'articulent-elles? Fixer, comme on l'a fait[6], la limite entre dieux et héros au point où le culte commence, c'est exclure des héros tous les héros grecs, les plus typiques de tous, car ils reçoivent un culte. Prendre comme critérium le caractère historique des actes, passager des interventions, borné de la compétence, limité de la puissance, c'est nécessairement laisser de côté les civilisateurs, car ceux-ci ne se bornent pas à aider les hommes et à fonder leurs races, mais ils les créent et ne sont pas moins capables de donner à l'humanité le soleil que le feu. Prendre comme critérium définitif, sans plus, la personnalité, c'est vouloir rejeter tous les héros anonymes de la Grèce, les héros de fonctions et nombre de génies inventeurs de rites ou de

1) W. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Introduction, VI, p. 56, *Die Idee des Lebens*, 4e partie, III, p. 450 sqq., Jahwe der lebende Gott.

2) *Id.*, *o. l.* pp. 230, 255.

3) H. Schmidt, *Iona*, 1907, p. 113 sqq.

4) W. W. von Baudissin, *o. l.*, p. 286 sqq.

5) Lucien, *o. l.*, 1.

6) K. Breysig, *o. l.*, p. 7 sq. ; A. C. Haddon, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. VI, p. 635 sq.

techniques que l'on range sous la rubrique de héros civilisateurs[1]; la nature humaine des personnages, c'est renoncer à joindre à la famille des héros ses ancêtres à forme animale, comme le corbeau de la Colombie britannique. Héros, dieux, démons sont espèces parentes. Mais leurs ressemblances et leurs différences sont difficiles à réduire en systèmes.

Il s'est produit certainement de l'une à l'autre des passages ou des échanges; des héros sont devenus dieux, des dieux sont devenus héros. Même des groupes entiers ont changé de caractère et d'étage. Les Goths, dit leur historien, Jordanes, appelaient *Anses*, des héros, qui étaient des chefs; ce sont les Ases des Germains septentrionaux, qui, chez ceux-ci, sont les dieux[2]. Une limite ainsi souvent franchie risque d'être fort effacée. Dans le cas qui vient d'être cité des héros sont montés en grade. Est-ce à dire que la progression des héros aux dieux soit constante, régulière ou naturelle? Non pas. La parenté qui relie entre elles les espèces des esprits ne comporte pas un ordre généalogique évident. Les héros ont-ils précédé ou suivi les dieux? Sont-ils issus des démons? Ce sont questions qui se posent, mais auxquelles on a donné des réponses qui ne nous contentent pas[3]. L'enchevêtrement est la règle. Il résulte en majeure partie de l'extension abusive qui s'est faite, suivant les temps et les pays, de notions familières, tantôt au profit des héros, tantôt au profit des dieux, tantôt au profit de certaines sortes de démons, comme les fées. Il tient aussi au caractère complexe des personnages divins qui sont indécis entre dieux et

1) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 405.

2) Jordanes, *De Getarum origine*, 13 : proceres suos, quasi qui fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est *anses*, vocavere. — O. Schrader, *Aryan Religion*, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. II, p. 45; id., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, p. 30 : les *Ases*, comme les *Asuras*, ont été conçus comme des âmes de morts; ce sens est porté par la racine dont leurs noms sont dérivés.

3) Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 281, 366, 372; id. *Völkerpsychologie*, IV, 1, 2e éd., p. 455. H. Usener, *Götternamen*, p. 257 sqq. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, p. 323 sqq.

héros, tels Héracles et Dionysos [1]. Il y a plusieurs aspects de la divinité. Tantôt une seule figure les réunit, tantôt ils se divisent entre plusieurs, qu'un même culte associe. Les qualités des héros correspondent sans doute à l'un de ces aspects.

*
* *

Le livre de M. Czarnowski fait une large place à la définition du héros. Il se termine en définition. Il s'ouvre par une définition préliminaire. Celle-ci n'est pas une revue de synonymes; elle énumère et résume les traits d'un type constitué, dont la Grèce fournit les principaux exemples. M. Czarnowski le retrouve en Irlande et, tout en faisant le portrait de saint Patrick, il en explique les caractères.

Sa définition provisoire est compréhensive, car elle réunit les héros dont l'épopée ressuscite les aventures tumultueuses et ceux qui sont héros par la vertu de leur tombeau et de leurs reliques, les types idéaux et les objets réels du culte, ceux dont on commente la vie et ceux qui sont des morts dont on vénère les restes, ceux qui ont réellement vécu et dont le souvenir est authentique et ceux dont la vie mortelle est un mythe, ceux qui sont des hommes et ceux qui voisinent avec les dieux. Ils ne réalisent pas tous la plénitude du type, mais il en montrent tous quelque aspect reconnaissable.

L'explication des caractères de héros attribués par hypothèse à saint Patrick découle de là méthodiquement. Saint Patrick fut, semble-t-il, une très forte personnalité. Activité, énergie, esprit d'organisation, il avait des qualités de chef et méritait ainsi de devenir un de ces chefs et champions surhumains que sont les héros. Sa légende l'a paré de vertus et pourvu de pouvoirs, où se mirent à la fois l'idéal chrétien et l'idéal national des Irlandais. Il y devient semblable à leurs anciens dieux. Mais ceux-ci sont des héros ou assimilés à des héros. Ils ont tous passé sur terre. Des combats ou des

1) ἥρως Διόνυσε, *Poetae Lyrici Graeci*, $\text{III}^4$, 656.

catastrophes leur donnent un merveilleux prestige, une vertu d'exemple à imiter ou à craindre, une auréole de puissance utile et présente. Saint Patrick s'est insinué, par exemple, dans le système des fêtes où les héros irlandais sont représentés triomphant et mourant tour à tour ; sa légende le mêle à des sortes de sacrifices, qui ressemblent singulièrement aux leurs, et comme eux il combat, s'il ne meurt pas comme eux.

Mais M. Czarnowski considère cette définition comme acquise, ne s'étant proposé que de l'étendre à un cas instructif : si son livre nous donne quelques éléments d'une définition plus profonde, c'est indirectement.

*
* *

Bien qu'il y soit constamment question du héros en général, c'est sur un héros d'une catégorie particulière que l'attention est appelée effectivement et dès le titre. En définissant saint Patrick comme héros national, M. Czarnowski fait déjà entrer en ligne de compte dans sa définition le type de société dont son personnage incarnerait, pour prendre une de ses expressions « la valeur sociale fondamentale ». Or, il est en mesure de nous renseigner, assez complètement, sur les rapports sociologiques du héros national irlandais et de la nation irlandaise.

Voici comment, d'après M. Czarnowski, s'est constituée la légende héroïque de saint Patrick. D'emprunts à la tradition irlandaise. Les épisodes caractéristiques des mythes héroïques y ont été incorporés. Mais tout spécialement ceux qui ont trait aux fêtes[1].

L'année irlandaise compte quatre grandes fêtes dont la date correspond respectivement aux 1er février, 1er mai, 1er août, 1er novembre. Entre ces grandes fêtes qui ouvrent les saisons, tombaient des fêtes de demi-saisons. La fête de

1) Czarnowski, p. 139 sqq.

saint Patrick, le 17 mars, coïncide avec l'une de ces dates de fêtes. Mais toutes les autres ont également quelque chose de saint Patrick. La vie légendaire de celui-ci s'accomplit dans le cycle de l'année. Ses épisodes se passent tous aux dates de fêtes, soit à celles des anciennes fêtes irlandaises, soit à Pâques ; mais Pâques vaut à la fois pour la fête du 1er mai, Beltene, et pour celle du 1er novembre, Samhain. La vie de saint Patrick est strictement réglée par le calendrier et par l'ordre des fêtes, comme la vie sociale des Irlandais qui, vivant dispersés, sans villes, ne se rassemblaient régulièrement qu'aux fêtes, où se décidaient et s'accomplissaient les actes collectifs. Elles suivent, l'une et l'autre, le même calendrier. Il y a donc entre la vie légendaire du saint et le milieu social où elle est placée une évidente harmonie qui résulte de la façon même dont elle a été composée.

Cette tradition héroïque, tribale ou nationale avait des dépositaires attitrés. C'étaient les *filid*[1]. En Irlande et en Gaule, les *filid* ont formé une classe, comparable à celle des druides : juges, prêtres, savants, mais surtout poètes, c'étaient eux qui chantaient aux fêtes le souvenir des héros. Ils formaient un institut national. Leur organisation était indépendante de l'organisation des tribus et des clans.

Or, saint Patrick a été adopté par les *filid*. Le saint Patrick de l'histoire a mis au service de sa propagande la jalousie des deux corporations rivales, druides et *filid*. Il a utilisé l'organisation de ces derniers. Mal accueilli par les druides, il a su néanmoins entrer, et les siens avec lui, dans les cadres de la société irlandaise, mais sous l'égide des *filid*. Ceux-ci lui ont fourni son clergé et des méthodes d'action. On le voit par exemple entouré de jeunes gens à l'égard desquels il assume une sorte de paternité d'adoption. C'est en maître *filé* qu'il se comporte alors. La société irlandaise abandonnait, pour ainsi dire, ses enfants aux corporations spirituelles qu'elle char-

1) Czarnowski, p. 271 sqq.

geait de leur éducation. Les *filid* alliés de saint Patrick, disciples de saint Patrick ont pris le soin de sa légende. Ils l'ont faite au goût de leur tradition. Ils y ont versé leurs légendes indigènes. Mais, corps national irlandais, ils ont fait de leur saint patron un héros de l'Irlande entière.

D'autre part, saint Patrick, inspiré par le vigoureux bon sens politique, qui paraît avoir été l'un de ses caractères, a conformé autant que possible l'organisation de son Église à la structure de la société dans laquelle il l'implantait. Bien que les Irlandais aient eu le sentiment d'être une nation et et que l'on puisse avec quelque bonne volonté, apercevoir chez eux des rudiments d'État, ils n'ont constitué en réalité qu'une vaste confédération de clans, *tuatha*, divisés en grandes familles agnatiques, *fine*, intermédiaires entre la famille proprement dite et le clan, groupés en tribus, qui sont des clans plus grands, *mor-tuatha*, dont la réunion, en nombres d'ailleurs fixes, formait des royaumes, qui se confédéraient à la façon des tribus dans une nation, sous l'égide du grand roi de Tara[1]. Le royaume d'Irlande était à mi-chemin entre le grégarisme tribal et l'organisation monarchique. Les hommes y étaient groupés dans une féodalité patriarchale, réunis par les liens personnels de la consanguinité, réels, mais personnels encore de la propriété et de la hiérarchie sociale. On a remarqué que les cadres de l'Église irlandaise reproduisaient ceux de cette société ; les diocèses correspondent aux clans ; les communautés monastiques aux grands groupes d'agnats (*fine*), dont elles ont le caractère. Il y a même plus que correspondance ; il y a coïncidence et les deux systèmes sont enchevêtrés par un réseau complexe de liens familiaux et féodaux[2].

Dans cette société à base politico-domestique, les rapports des dieux et des hommes ont été conçus comme ceux des hommes entre eux. Ce sont à quelque degré des parents.

1) Czarnowski, p. 231 sqq.
2) Czarnowski, p. 265 sqq.

Les dieux sont des ancêtres. Par contre, les ancêtres sont des divinités, plus précisément des héros ou des dieux faisant figure de héros. Dans la religion d'une pareille société le culte des héros devait être l'élément caractéristique et tenir la place principale.

Nous disons héros et non pas simplement ancêtres, car les unités fondamentales de la société n'avaient pas seulement le rôle moral et juridique d'une famille ; c'étaient des organismes politiques, qui comptaient avant tout par leurs chefs. Les groupes de ce type s'idéalisent normalement dans leurs ancêtres-chefs et ceux-ci sont normalement des héros. La vanité les pare à l'envi de tous les mérites que l'on prise ; elle se complaît à les figurer plus grands, plus valeureux, plus beaux que les meilleurs et les plus honorables de leurs descendants ; ils ont en tout cas le mérite d'avoir été les premiers et de n'avoir derrière eux que l'inconnu ou les dieux. Les unités fondamentales de la société irlandaise, *fine* et *tuatha*, rendaient donc un culte à des héros qui étaient leurs ancêtres légitimes. Au-dessus de ces parentés étroites s'étendaient des parentés plus larges. Des héros y correspondaient encore, qui s'élevaient au-dessus des autres ; il est précisément remarquable que ceux-ci aient eu presque toujours dans le mythe de leur origine quelque soupçon de bâtardise ou de pérégrinité ; c'est le cas de Cuchulainn[1], le plus populaire des héros d'Ulster.

Dans ce monde héroïque et divin, dont la mythologie irlandaise raconte les aventures, il est des personnages qui font plus spécialement figure de dieux ; ils sont désignés collectivement sous le nom de *Tuatha dé Danann*, les clans de la déesse Danu. Ils avaient des ennemis mythiques, les *Fomore*, dont quelques-uns peuvent également être qualifiés de dieux. Mais ils ont, les uns et les autres,

1) Czarnowski, p. 262 : Cuchulainn est fils de Conchobar et de sa sœur Dechtire (d'Arbois de Jubainville, *l'Épopée celtique*, p. 38). D'après deux autres traditions, il est fils de Lug ou produit de parthénogenèse : d'Arbois, *o. l.*, p. 23 sqq : Hull, *The Cuchullin Saga*, p. 15, sqq.

noué avec les hommes des relations multiples et diverses. Il n'en est pas un qui n'ait passé sur terre et ne soit uni, directement ou indirectement, à quelque groupe d'hommes par les liens d'une alliance ou d'une parenté, soit naturelle, soit adoptive. L'Olympe de l'Irlande est souterrain. Les dieux habitent les *sidhe*, c'est-à-dire les tumulus funéraires ; car ils sont morts ou se sont retirés chez les morts[1]. Tout le monde spirituel de l'Irlande est rassemblé dans les tombeaux et les cimetières, autour desquels se concentre la vie religieuse des royaumes, des tribus, des clans et des *fine*[2]. Héros et dieux se confondent dans la notion du « peuple des *sidhe* »[3],

1) Le personnage auquel la Boyne doit son nom, suivant une légende dont nous avons plusieurs versions, est appelé par l'*Airne Fingein* (la Vision de Fingen), 2, *banghalghaisthe*, une femme héros (*Anecdota from Irish Manuscripts*, II, p. 1 sq.). La fontaine d'où la rivière est sortie dépend du *sidh* de *Nechtan* et *Buan* est la femme de *Nechtan*. *Nechtan* s'appelle également *Nuadu*, sans doute *Nuadu Necht*. La rivière est en effet désignée comme *Rig mná Nuadat*, le bras de la femme de Nuadu (Ed. Gwynn, *The metrical Dindsenchas*, t. III, p. 27). Sur *Nuadu Necht*, cf. Sir John Rhŷs, *Celtic Heathendom*, p. 119-133 ; id., dans *Transactions of the III^d International Congress for the History of Religions*, t. II, p. 217, sq. Je ne vois aucune raison de rejeter en doute les hypothèses de sir John Rhŷs sur l'équivalence de Necht-Nechtan et Neptunus ; je ne l'attribue pas à un emprunt mais à une concordance italo-celtique. Quant à *Nuadu* = *Nudd* = *Nodens*, c'est un des protagonistes de la mythologie pan-celtique. *Buan* est assimilée par les *Dindsenchas* à *Buan*, femme de *Dagda*, l'un des principaux de *Tuatha dé Danann* (Wh. Stokes, *The Rennes Dindsenchas*, dans *Revue celtique*, t. XV, p. 315, 19 ; Ed. Gwynn, *o. l.*, vers 73 sqq.). Le *Sidh* de Dagda était précisément le *Brugh na Boinne*, sur la rive gauche de la Boyne : cf. G. Coffey, *New Grange (Brugh na Boinne) and other incised tumuli in Ireland*, 1912, p. 20 sqq. *Buan* ou *Buanann* fait partie d'un groupe de personnalités mythiques, qui comprend deux autres figures très vagues et très importantes, *Anu* et *Danu*. Elle est associée par le dictionnaire de Cormac à Anu, mère des dieux, comme mère des héros (Sir John Rhŷs, *Transactions*, *l. l.*, p. 213 ; id., *Celtic Heathendom*, p. 450 ; O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 454 sq.). Commme Nuadu Necht elle est tout à fait au premier plan de la mythologie. Suivant *Airne Fingein*, *l. l.*, la formation de la Boyne est contemporaine de la naissance de *Conn Cétcathach*, dont le règne commencerait en 123 après J.-C. C'est un exemple complet de divinité héroïsée.

2) Czarnowski, p. 165.

3) L'emploi du mot *dia*, dieu, et de sa forme féminine, dont nous avons deux génitifs *dee* (*dé*) et *déa* ou *dia*, est en somme limité. Le mot est embaumé dans des expressions toutes faites : *Tuatha dé Danann*, *Fir Dea* (hommes de la

qui comprend également les démons et qui est celle des fées.

La preuve de parenté que donne le nom de famille est abondamment fournie en Irlande pour celle des clans et de leurs fondateurs ; elle ne manque pas non plus pour les groupes plus étendus. Les clans sont désignés par des noms collectifs ou des gentilices, comprenant le nom patronymique, ou bien comme la race, les fils, la postérité de l'ancêtre : *Corcu Ochland*, *cenél Conaill*, *Húi Degaidh*, *Mac Eachach*. Mais il y a aussi des *Húi Amalgada* et c'est une tribu[1] ; des *Mac Nechta*, qui procèdent sans doute d'un grand dieu, *Nuadu Necht*[2] ; des *Fir Domnann*, hommes de Domnu, une déesse très importante et très vague, qui sont probablement les *Dumnonii*, originaires de la Grande-Bretagne, transposées dans la mythologie et transformés en tribus démoniaques par les poètes nationaux[3].

Ainsi les *fine*, *tuatha*, tribus et royaumes d'Irlande se définissaient par rapport à des personnages qui étaient leurs types idéaux, leurs emblèmes personnels, leurs dieux et leurs ancêtres. Ces personnages étaient des héros.

déesse), *Tuatha Déa* (tribus de la déesse) ; *Fir trin Dea*, homme des trois dieux, *Tri dee Donann*, les trois dieux de Donu ou *Tri dee Danu*, les trois dieux de la science ; *dée ocus an dée*, formule devenue inintelligible, cf. *Lebar na Uidhre*, 16, 2 ; *Coir Anmann*, dans *Irische Texte*, t. III, p. 355 ; Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts*, 1911, p. 67.

1) Czarnowski, p. 259 et 263.

2) *Tain bó Cuailnge*, éd. Windisch, chap. IX sqq. Sur *Nuadu Necht*, voir plus haut p. 2, n. 1.

3) Rhŷs, *Transactions* *, *l.* p. 216. Cf. *Brigantes* et *Brigit* ; les *Tricasses*, *Baiocasses*, *Veliocasses* et les *dii Casses*. — Sur le caractère de symboles sociaux qu'ont les héros, voir *Airne Fingein*, *l. l.* : à l'heure de la naissance du héros Conn *Cétcathach*, Conn aux Cent Batailles, qui coïncide avec un soir de Samhain, fait à noter, se produisent les principales merveilles de l'Irlande. *Airne Fingein*, 7 : les tombeaux d'Eber et Erimon, les deux fils rivaux de Mile, l'ancêtre des Irlandais, sont éloignés aux deux extrémités de la montagne dite *Sliab Mis* (Slieve Mish, co. Cork) ; ils doivent rester séparés jusqu'au jour où un seul pouvoir réunirait l'Irlande (*nocco comraicfedh engreim flatha for Erinn*), ils se réunissent à la naissance de Conn Cétcathach ; son pouvoir aura son siège à Tara.

De la même façon que l'Église de saint Patrick a conformé son organisation aux cadres de la société irlandaise, elle a imité dans le culte de ses saints les cultes héroïques de celle-ci. Les saints irlandais tiennent la place des ancêtres et des héros pour les monastères et les évêchés qu'ils ont fondés, mais aussi pour les grands et les petits clans qui leur correspondent. Parmi eux, saint Patrick, fondateur de l'Église irlandaise, tient celle d'un héros national parce qu'il a été adopté par l'institut national des *filid*, grâce à l'aide desquels il a pu accomplir sa tâche d'apôtre national. Il a les traits d'un héros en raison de l'assimilation qui s'est opérée entre son Église et la société dont elle remplaçait les dieux ; ceux-ci étaient des héros en raison de la forme de celle-là.

Ces propositions impliquent l'existence de liens rationnels non seulement entre le phénomène social qu'est le type légendaire de saint Patrick et cet autre phénomène social qu'est la société où il a fondé son Église, mais encore entre la notion de héros et certaines structures de société, dont elle serait fonction. Elles marquent donc, vers la solution du problème qui est en question un progrès logique considérable. Le gain positif, dont il procède, est de réelle importance.

*
* *

Une étude limitée à un seul cas et à un seul type de société ne saurait prouver que le phénomène sur lequel elle porte manque dans d'autres, ni qu'il se produise sans exception dans celui-ci. M. Czarnowski ne prétend donc pas que toutes les sociétés à base de parenté et à forme de clans, et celles-ci seules produisent des héros, mais qu'une certaine forme de ces sociétés, une certaine phase de leur évolution leur est tout spécialement favorable. Mais nous pouvons nous avancer avec précaution dans la voie qu'il nous ouvre, pour la reconnaître et savoir jusqu'où elle conduit.

Les sociétés à héros sont de celles qui ne se définissent plus tout à fait strictement par la filiation, qui ne se définissent

pas encore ou pas complètement par leur territoire, bien qu'il y ait des héros territoriaux[1], ni par un statut impersonnel comparable à celui qui fait les citoyens d'une république ou les sujets d'une monarchie, mais qui se définissent par leurs chefs, rois, chefs de guerre, magistrats, fondateurs, initiateurs[2]. La notion de héros fait pendant à la notion de chef. Les sociétés à héros sont des sociétés à chefs. Toute société qui a des chefs, si elle ne se définit pas normalement par eux, peut passer par des crises où elle se reconnaît en eux et les héroïse. Cette formule comporte une réserve ; car nous avons le sentiment qu'une double distinction s'impose, touchant la nature des liens sociaux qui unissent les subordonnés et la qualité même des chefs.

Un patron de confrérie est, à proprement parler, un héros. La cité antique a eu ses héros. La patrie a les siens. Mais peut-on en dire autant de l'État[3], du département, de la monarchie, de la république, de la démocratie ? Ces institutions sont aux patries et aux nations ce que les sociétés anonymes ou les syndicats sont aux compagnonnages. Quand on désigne, par exemple, un corps de troupe, un parti par le nom de leurs chefs, on leur confère par la pensée une unité plus intime que celle de la discipline militaire ou politique. Entre les membres de ces corps, la communauté de vouloir a constitué une communion réelle : une même vie, une même âme les anime, qui émane du chef ; entre eux et lui la dépendance ressemble à de la parenté ; ils sont vraiment frères en lui et le nom qui leur est donné symbolise cette parenté occasionnelle. Quand une société prend conscience d'elle-même sous les espèces de ses héros, elle sent qu'elle relève son origine, son sang, son nom par le prestige de leur auto-

1) Czarnowski, p. 326 ; cf. p. 212, 226.

2) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 332 ; Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans la Chine antique* (*Annales du Musée Guimet*), t. XXXI, p. 438 sq.

3) M. Czarnowski le croit, p. 326 ; mais les exemples qu'il cite sont pris aux États féodaux.

rité, de leur force et de leur valeur. Saint Louis, Jeanne d'Arc, Napoléon ont été, ou sont des héros pour la France, mais héros de la patrie française, du nom français que nous portons tous et du sang français de nos veines. Les mots de patrie et de nation, comme celui de confrérie, impliquent la parenté. La notion de compagnonnage comporte celle d'une communion. La cité grecque était un cercle de parenté comme la phratrie et le γένος.

Peut-être attestera-t-on les héros tyrannicides comme exemples de héros héroïsant des abstractions politiques, et, pour l'héroïsation de l'État, le culte des empereurs romains. Mais, dans le cas des tyrannicides, l'ordre politique se distingue peut-être mal de la πόλις[1]. Quant au culte des empereurs, à Rome, il s'est édifié, sur le culte des *Lares*[2], familier, quasi-domestique ; dans les provinces, l'extension régulière du droit de cité romaine, l'introduction des nouveaux citoyens dans les tribus de Rome et dans les *gentes* impériales, qui s'élargissaient indéfiniment pour les adopter tous[3], contribuaient à le fonder effectivement sur un système de parenté ; dans l'ensemble, ce qui pratiquait le culte impérial, c'était, sinon une famille, du moins une clientèle.

Certes, on donne volontiers le nom de héros à des personnages dont le propre paraît être, non pas de commander à une société, mais de réaliser d'éminente façon quelque péripétie ou quelque qualité de la condition humaine ; ils sont des emblèmes de vertus, ou de travers, d'heureuse ou de mauvaise fortune, mais emblèmes aussi des hommes qui se mirent en eux ; ceux-ci forment, au regard des autres, une société ; notre langage familier, qui ne s'y trompe pas, les appelle des confrères et parle de leurs confréries[4] ; notre

1) Sur le culte d'Harmodios et d'Aristogeiton, *cf.* Aristote, *Athenaiôn politeia*, 58, 17 ; Démosthène, XIX, 200 ; *Scholies*, dans *Poetæ Lyrici Græci*, t. III, 646, 912.

2) G. Boissier, *La Religion romaine*, t. I, p. 137 sqq.

3) R. Cagnat, *Cours d'Épigraphie latine*, p. 75 sq.

4) Cf. E. K. Chambers, *The Mediæval Stage*, t. I, p. 372 sqq. — Il n'y a pas contradiction entre le héros chef du groupe ou emblème de groupe et le

fantaisie populaire les a réalisées. Mais d'ailleurs l'héroïsation ne manque guère de les faire rentrer dans quelque catégorie de héros qui sont de la part d'un groupe l'objet d'un culte régulier. Il n'est pas de héros en somme qui n'ait derrière lui une société, fût-elle diffuse. La société des hommes qui s'accordent sur un héros, les sentiments sociaux qui l'unissent, fussent-ils réduits à la sympathie la plus indifférente, sont de la nature de la parenté. Il ne saurait en être autrement, car, lorsque des institutions qui réunissent des hommes expriment le principe de leur union par des emblèmes, tels que blasons, drapeaux, pierre d'intronisation ou héros, l'emblème crée la parenté entre les hommes réunis[1]. La possession d'un emblème commun prouve la parenté, parce qu'elle la constitue.

Mais, d'autre part, il y a chef et chef, roi et roi. Dans l'épopée irlandaise, où tous les personnages, à peu près, sont des héros, ce ne sont pas les plus grands rois qui sont les plus grands héros. Il y a des rois d'Irlande qui sont de grands héros, tel est Conn Cètcathach[2], Conn aux cent batailles; mais ils ne le sont pas tous, et, pour la plupart, ont un héroïsme très effacé. En Ulster, le roi du cycle héroïque est Conchobar, mais le héros est Cuchulainn; le rôle épique du roi est secondaire, quand il n'est pas odieux ou ridicule[3]. On peut en dire autant de Finn, qui est un roi pour ses *Fianna*; ce n'est pas à lui que reviennent, dans leurs aventures, les plus beaux coups, mais à Diarmaid, à Caoilte, à Conan; il n'entre en scène que partie gagnée; il ne se tire d'affaire qu'avec l'aide des siens et, dans les désaccords qui surgissent

héros emblème de qualités; en Australie, chez les Warramunga et les Tjingilli, un clan porte le nom d'un ancêtre, *Thaballa, le garçon qui rit*, qui semble incarner la gaieté : Spencer-Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 207 sq.; E. Durkeim, *o. l.*, p. 147.

1) E. Durkheim, *o. l.* p. 142 sqq.

2) D'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. V, *l'Épopée celtique en Irlande*, p. 375 sqq.

3) D'Arbois de Jubainville, *o. l.*, *passim*; voir en particulier le morceau intitulé *Exil des fils d'Usnech*, p. 517 sqq.

entre eux, jamais il n'a le beau rôle[1]. Le fait n'est pas particulier à l'Irlande. Arthur, qui, à tant d'égards, est un parfait héros, paraît l'être moins quand on le compare à son entourage. Il en est de même de Charlemagne ou d'Agamemnon. Le véritable héros, en somme, n'est pas le roi, mais le champion du roi[2]. A cet égard, l'épopée est, croyons-nous, un miroir fidèle des institutions antiques. Les rois épiques, qu'elle subordonne à leurs auxiliaires dans l'échelle des valeurs héroïques, ont eu probablement pour modèles des rois réels, qui étaient quelque chose de plus ou de moins, mais en tout cas d'autre, que les chefs qui sont devenus des héros. La tradition irlandaise a conservé quelques traits du caractère primitif du roi. « Il est responsable des récoltes, du croît et en général de la prospérité de ses sujets, nous dit M. Czarnowski. Quand les vaches n'ont pas de lait, que les fruits tombent avant de mûrir et que le blé est rare, c'est que le roi n'est pas légitime[3] ». Rois du temps, des champs et des troupeaux, plus encore que des hommes, les rois irlandais appartiennent à la famille des rois-prêtres-dieux[4]. Mais ceux-ci n'étaient-ils pas par excellence aptes à devenir des héros? n'étaient-ils pas déjà de leur vivant des héros? Il semble paradoxal d'en douter. On a expliqué la notion de héros, dans le cas des héros celtiques en particulier, par celle de roi-dieu, mieux étudiée et qui paraît plus claire[5]. Le héros n'est-il pas un homme divin ou un dieu

1) Mac Culloch, *The Religion of the Ancient Celts*, p. 142 sqq. Sur la rivalité de Finn et de Diarmaid, *ibid.*, p. 140.

2) *Greit rig Fled Bricrend* (Festin de Bricriu), 46, dans Windisch, *Irische Texte*, I, p. 276.

3) Czarnowski, p. 261 ; Mac Culloch, *o. l.*, p. 160 sq. ; J. O'Donovan, *The Book of Rights*, p. 8, note ; O'Grady, *Silva Gadelica*, II, p. 416 ; J. G. Frazer, *Golden Bough*[2], t. I, p. 157.

4) J. G. Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*, 1905 ; A. B. Cook, *The European Sky-god*, dans *Folk-Lore*, 1905 et 1906.

5) J. A. Mac Culloch, *o. l.*, p. 159 sqq. ; id., *Celts*, dans Hastings's *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. III, p. 294. — M. Czarnowski paraît vouloir expliquer le roi dieu par le héros, p. 261 ; il pense en tous cas qu'il existe une étroite relation entre les deux notions.

terrestre? Le roi-prêtre-dieu, qui tout à la fois sert et incarne le dieu de la fécondité agraire, est véritablement un dieu sur la terre. C'est ainsi que Conchobar apparaissait aux Ulates; il était un *dia talmaide*[1], dieu terrestre. Il recevait pour cette raison des hommages tout particuliers; mais il tenait moins au cœur des siens que Cuchulainn. Il était moins héros, parce qu'il était plus dieu.

On a reconnu également chez les druides les caractères des rois-prêtres-dieux et peut-être conservaient-ils mieux que les rois d'Irlande les traits primitifs de l'institution[2]. Or, parmi les héros épiques de l'Irlande, il n'y en a guère qu'un seul qui soit un druide. C'est Cathbu, le druide de Conchobar[3]. Il y en a beaucoup qui sont des *filid*[4]. Est-ce un accident? On peut penser que, la tradition épique étant entre les mains des *filid*, ceux-ci l'avaient arrangée à leur avantage; c'est possible. Mais, à notre avis, le rôle effacé des rois dans la tradition héroïque, presque nul des druides et le caractère de roi-dieu, qui s'attache aux uns et aux autres, sont des faits qui s'appellent et doivent être liés. Nous ne prétendons pas qu'il y ait incomptabilité entre les qualités des rois-prêtres-dieux et des héros. Conchobar et quelques autres les réunissent. Dans la vie réelle, les fonctions de roi-prêtre-dieu et de chef politico-domestique ont été certainement assumées par un même personnage. Mais les personnages de la tradition qui en possèdent à la fois les caractères ne sont pas héros parce que, mais bien que rois-dieux. Nous insistons

1) *Fled Bricrend*, 25 (*I. T.*, I, p. 259); Rhŷs, *Transactions*, t. II, p. 202; *Dechtire*, sœur de Conchobar et mère de Cuchulainn, est également appelée *déesse*; Cuchulainn est dit *mác dia Dechtiri* = *filii deae Dechtire*, *Book of Leinster*, p. 123.

2) J. A. Mac Culloch, *Celts*, o. l., p. 294; Id. *Religion*, p. 293 sqq.

3) D'Arbois, l'*Épopée celtique*, XXXVIII-XL, 14-21, etc. Voir cependant la pièce intitulée *Cause de la Bataille de Cuncha*, p. 318 sqq.; *Nuadu*, arrière-grand'père de Finn est un druide, mais *Cumall*, père de Finn est un champion royal, c'est-à-dire un héros par excellence; Finn est un *fili*, cf. O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 90. Sur *Nuadu*, qui est sans doute une forme héroïsée du dieu, voir plus haut, p. 12, n. 1.

4) Czarnowski, p. 282 sqq.

sur ces considérations parce qu'elles ajoutent à nos présomptions sur le rapport des héros et des institutions politico-domestiques. L'institution des rois-dieux n'est pas de celles-là ; elle est politique et religieuse. Elle a évolué en monarchie de droit divin et en sacerdoce. Le héros n'est pas de droit divin ; il est de droit humain ; il émane de la société qui se réclame de lui. Le roi de droit divin, qui vient d'ailleurs et représente autre chose, devient dieu plutôt que héros. Romulus avait dans son histoire tout ce qu'il fallait pour devenir un héros ; or, il reçoit le culte comme Quirinus[1], qui est vraiment un dieu. Adonis est un héros douteux[2]. Les Pharaons d'Égypte sont des dieux[3]. Nous distinguerons donc théoriquement, les rois-dieux des rois-héros.

Nous nous excusons de dépasser les limites que M. Czarnowski s'est fixées à bon escient, pour nous élever à des vues beaucoup plus étendues, mais moins sûres que celles où il s'est borné. Mais l'analyse des faits particuliers discerne dans leurs éléments des faits généraux. M. Czarnowski a conduit la sienne de telle sorte que l'histoire de saint Patrick, héros chrétien et national de l'Irlande, donne l'idée de rapports généraux existant entre les héros et les structures sociales, entre la hiérarchie des héros et la hiérarchie de ces structures. Ce ne sont pas seulement des faits importants, mais des faits nouveaux.

(*A suivre.*) H. Hubert.

1) Cicero, *De republica*, 2, 10, 20 ; Plutarque, *Romulus*, 29 ; etc.
2) Cf. p. 4.
3) Hérodote, II, 50, écrit, je crois avec justesse : Νομίζουσι δ' ὦν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν. Cf. F. Sethe, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings's, *Encyclopædia*, t. VI, p. 647 sqq ; A. Moret, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902.



1 2 3 4 5

# L'ORIGINE
# DE DEUX LÉGENDES HOMÉRIQUES

*Le viol de Kassandre. — Le rapt d'Hélène.*

---

## *La déesse Kassandra.*

On a vu que l'envoi des Locriennes à Ilion, destiné en apparence à expier le sacrilège d'Ajax, était plutôt la survivance d'un très ancien rite d'hiérogamie, hiérogamie dont les victimes étaient prises parmi les descendants d'Ajax et traitées, à la suite de cette union divine, comme des esprits de la fécondité agraire. Du moins est-ce à une interprétation de cette nature que nous ont paru conduire la légende de l'outrage fait par Ajax à Kassandre au pied de l'idole de sa déesse et les éléments les plus anciens du rite relatif aux Locriennes — poursuite armée, lapidation, brûlement et dispersion de leurs cendres — et aux *Aianteioi* parmi lesquelles elles étaient choisies, traités en race maudite, soumise à toute sorte d'interdictions; c'est aussi dans cette voie qu'orientent les traces du système matrilinéaire relevées chez les Locriens, l'anecdote des femmes des Locriens Ozoles se livrant à leurs esclaves en l'absence de leurs maris et le rite des filles des Locriens Épizéphyriens obligées

d'offrir les prémices de leur virginité, et cela dans un temple dont la déesse, sans doute Athéna, peut avoir porté les vocables d'*Ilias* ou de *Kassandra* qu'on trouve dans les villes voisines de Siris et de Salpé.

On a vu aussi que cet envoi des Locriennes à Ilion peut remonter au xe siècle et que le transfert de coutumes semblables en Grande Grèce doit dater de la fin du viiie siècle. La très grande antiquité du rite paraît donc établie et nous sommes autorisés à en chercher l'origine dans la Grèce préhellénique. C'est là que nous mènera l'étude que nous allons entreprendre maintenant de ces dieux déchus que sont Kassandre et Ajax.

*
* *

Pour achever, en effet, notre démonstration, nous n'avons plus qu'à établir que Kassandre et Ajax sont bien, l'un et l'autre, d'anciens dieux, et à rechercher quel était leur rôle respectif. De la détermination de leur caractère originel devra résulter l'explication de ce rite que la légende homérique a travesti en langage héroïque et dont le tribut des vierges Locriennes perpétuait le souvenir.

Nous avons vu que *Kassandra* était, à Salapia en Daunie, le nom de la déesse auprès de laquelle prenaient refuge les vierges qui voulaient fuir le mariage. Cette coutume semble justifier l'explication généralement admise de son nom. Comme c'est sous le nom d'*Alexandra* que Lycophron met son poème dans la bouche prophétique de la fille de Priam, comme Suidas nous apprend que la Sibylle phrygienne était appelée par les uns Κασάνδρα, par les autres Ταραξάνδρα, on en a conclu que *Kassandra* devait avoir une signification analogue : « celle qui repousse les hommes » ou « celle qui trouble les hommes [1] ».

1) Cette explication n'est, d'ailleurs, pas celle des scholies de Lycophron. Celles-ci en offrent trois : 1) διὰ τὸ ἀλέξειν τοὺς ἄνδρας · παρθένος γὰρ ἐστι (ce serait en tant que vierge qu'elle repousserait les hommes, ce qui rappelle le rite de Salapia) ; 2) παρὰ τὸ ἀλέξειν τοῖς ἀνδράσι διὰ χρησμῶν (être utile aux hommes par

Cette explication a été d'autant plus facilement admise qu'elle semblait, à divers titres, répondre au caractère prophétique de Kassandre. Si ses prophéties n'étaient jamais écoutées, si elle était sans cesse *rebutée*, c'est qu'elle avait *repoussé* Apollon : le dieu ne lui avait pourtant donné le don de prophétie que parce qu'il espérait obtenir ainsi son amour ; courroucé, il condamna Kassandre à être ce dont son nom est resté comme le symbole « celle qui prophétise en vain les pires catastrophes ». C'est là une ingénieuse invention de bel esprit ; de fait, Kassandre est possédée par l'esprit apollinien et l'on sait que cette possession a d'abord été conçue sous sa forme la plus nettement physique.

Les fondatrices légendaires des grands oracles d'Apollon passent toujours pour avoir été les amantes du dieu, et généralement contre leur gré[1]. Ici encore, c'est un rite qui sert de fondement à la fable.

On sait que les sibylles et pythonisses[2], dans les crises où le souffle du dieu les possédait, se débattaient violemment contre les prêtres qui les maintenaient alors de force sur leur trépied au-dessus ou auprès de la fente d'où était censé s'exhaler le souffle inspirateur. Faut-il donc voir en Kassandre « celle qui trouble les hommes », d'après ses autres noms d'*Alexandra* et de *Taraxandra* ?

Malheureusement, l'antiquité de ces noms n'est guère assurée. Le nom de Ταραξάνδρα, qui n'est donné que par Suidas, a été manifestement inventé comme approprié à une sibylle ; celui d'Ἀλεξάνδρα n'est donné à Kassandre que par Lycophron[3]. Or, on sait qu'il est toujours en quête de

ses oracles ; mais les siens n'ont précisément jamais été écoutés !) ; 3) κάσις ἀνδρὸς (la sœur du guerrier, Hector).

1) Telles sont les légendes qu'on rencontre pour Marpessa, sibylle de Gergis, pour Hérophile, sibylle de Cumes, pour Thémistô, sibylle de Telmessos, pour Pythô à Delphes, pour Rhoiô à Délos etc. (voir ces noms dans le *Lexikon* de Roscher).

2) Sur les prophétesses apolliniennes comme fiancées du dieu, voir E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910), p. 7 et suiv., 57 et suiv.

3) Et par Hesychius : Κασάνδρα · Ἀλεξάνδρα ἐν Λακεδαίμονι. Mais le lexicographe byzantin pense sans doute à l'*Alexandra* de Lycophron.

noms peu connus, pour mieux étonner son lecteur[1]. En adoptant Alexandra, il a probablement voulu marquer qu'il adhérait à la théorie qu'on trouve acceptée quatre siècles après, au temps de Pausanias.

A Amyclées et à Leuctres, le périégète visite des temples d'une Alexandra que les gens du lieu lui disent identique à la fille de Priam[2]. A Amyclées, on montrait de plus un tombeau de Kassandre comme un tombeau d'Agamemnon, bien que Mycènes eût revendiqué les sépultures authentiques de son roi et de la captive qui a péri avec lui[3]. Il est possible que ce fût la *tholos* de Vaphio, qui passait pour une de ces tombes à Amyclées comme les *tholoi* de Mycènes étaient attribuées au roi et à ses compagnons. Une inscription est venue montrer qu'Alexandra était l'objet d'un culte officiel ; si elle n'appartient qu'au Ier siècle av., tout indique qu'un pareil culte doit être des plus anciens. En tout cas, le relief qui surmonte l'inscription indique comment l'Alexandra d'Amyclées a dû être identifiée avec Kassandre : trois éphores sont en adoration devant une femme assise qui joue de la lyre[4]. On en a conclu avec raison que c'est Alexandra qu'il fallait reconnaître sur l'un des cinq trépieds portant des personnages qu'on voyait à Amyclées ; le quatrième, ex-voto d'Aigos-potamoi, montrait, de la main d'Aristandros de Paros, une femme, une lyre à la main : « sans

1) Les vases peints donnent les formes Κασσάνδρα, Κασάνδρα (ou Κησάνδρα), Κατάνδρα ; cette dernière paraît indiquer qu'on prenait κατ pour identique à la préposition κάτα apocopée, comme dans ἀνδρακάς = *viritim* (Homère). On trouve sur les monuments étrusques les formes *Cassntra* (Martha, *L'art étrusque*, p. 396) et *Cassentera* (miroir et ciste, *CIL*, I, 59 et 1501) ; sur d'anciennes fresques à Rome on lisait *Cassantra* (Quintilien, I, 4, 16) ; un vase apulien donne Κασάνδρα (Müller-Wieseler, *Denkm. d. alt. Kunst*, I, 1, 7 = *Dict. des Ant.*, art. *Pileus*, fig. 5673).

2) Paus. III, 19, 5. Il semble qu'on n'ait vu de son temps à Amyclées que deux temples, celui d'Apollon Hyakinthios avec le fameux trône de Bathyklès, celui d'Alexandra, avec son ἄγαλμα, une εἰκών de Clytemnestre et le μνῆμα d'Agamemnon.

3) Paus., III, 26, 3.

4) Loeschcke, *Ath. Mitt.*, III, p. 164 ; *SGDI*, 4516 ; *IG*, V, 1, 26.

doute Sparte », observe Pausanias[1] ; le relief votif permet d'affirmer qu'il s'agit en réalité d'Alexandra qui porte la lyre d'Apollon.

Or, Pindare connaissait déjà et adoptait une tradition qui faisait périr Agamemnon — donc, Kassandre — non à Mycènes, mais à Amyclées. Du moment que la prophétesse inspirée d'Apollon était amenée ainsi par la légende auprès du temple d'Apollon d'Amyclées, la similitude des noms et l'analogie des attributs devaient conduire à une identification. Mais, de cette identification due à des circonstances toutes locales, on ne saurait conclure[2] à l'identité originelle. Il faut donc renoncer, je crois, à tirer d'*Alexandra* aucune lumière pour *Kassandra*.

Si l'on ne doit rien conclure de l'analogie de ces noms[2], *Kassandra* est manifestement le pendant féminin de *Kassandros*. Ce nom paraît greffer le suffixe *andros* qu'on retrouve dans tant de noms d'hommes (Alexandros, Amynandros, Hagésandros, etc.) sur un préfixe qui n'est pas nécessairement grec ; le plus célèbre des porteurs de ce nom est Kassandros, le fils d'Antipatros, issu d'une vieille famille macédonienne ; on peut se demander si cette racine *Kas* n'appartient pas au thraco-macédonien, d'autant plus qu'on ne rencontre guère d'exemples de ce nom que parmi des Macédoniens[3].

Cette hypothèse paraît se confirmer si l'on examine les

1) Loeschke, *op. cit.* et Hitzig-Blümner, dans leur commentaire à Pausanias, III, 18, 8.

2) Cette analogie est toute superficielle, puisque le sens de la racine κας est inconnu. Si on veut rapprocher cette forme de mots grecs — ou, du moins, adoptés par le grec — on doit penser ou à κάσις (cf. κασίγνητος), comme on a vu que l'avaient fait les anciens, ou à ce radical κασ-κατ qui a donné des termes populaires désignant : 1°) des morceaux de peau ou de cuir ; 2°) des objets en cuir, tels que chabraque, ceinturon, semelle ; 3°) des prostituées, par une évolution qu'on retrouve dans le latin *scortum* (parce qu'elles font marché de leur peau ?).

3) Du moins, avant l'époque hellénistique, n'ai-je relevé le nom de Kassandros qu'en Macédoine. Voir, par exemple, dans W. Baege, *De Macedonum sacris* (Halle, 1913) p. 113 et 181.

autres noms mythologiques qui présentent la même racine[1]. Du moins, la plupart appartiennent à ces pays de la Grèce du Nord où le fond pélasgique est resté plus sensible : Kasmilos qu'on rencontre à côté de Kadmilos et de Kamillos pour désigner le Kabire de Samothrace ; Kassiépeia ou Kassiopé qui, bien qu'entraînée en Orient par son introduction dans la légende de Kadmos et de Persée, n'en conserve pas moins des attaches avec l'Épire et avec Corfou ; Kassaménos, un de ces Pélasges de Thrace qui, établis à Naxos, se seraient rendus célèbres par les femmes qu'ils enlevaient[2] ; les deux sources prophétiques de Delphes, Kassôtis et Kastalia ; Kastnia et Kastniétis, vocables d'Aphrodite à Métropolis en Histiaiotide et à Aspendos en Pamphylie ; enfin, Kastianeira, nom d'une femme de Priam qui vient d'Aisymé en Thrace et lui donne son fils Gorgythion, éponyme des Gergithes : *Kastianeira* est évidemment, à un nom d'homme qui serait *Kastianêr*[3], ce que Kassandra est à Kassandros. Le dernier nom de cette série que nous citerons[4], Castor (Κάστωρ), est généralement rapproché de κεκασμένος, parfait homérique d'un vieux verbe qui signifie *ce qui brille*[5]. On a déjà proposé d'expliquer par ce même mot Kadmos (Κάδμος, que les vases

1) Kassandra fait penser aussi à des noms de lieu préhelléniques comme le Mont Kasios, l'île de Kasos, Kasai et Kastabala en Cilicie, Kastabos en Carie, le Kastnion près d'Aspendos, etc.

2) Andriskos, *F. H. G.*, IV, 303 (dans Parthénios, *Erot.*, 19). Pour les autres noms cités il suffit de renvoyer au *Roscher*.

3) Sans doute Kastianôr en Macédoine, puisqu'on y rencontre un Dionysos Pseudanôr (*le soi-disant homme*) ; voir ici même mon art. sur l'*Origine du Thyrse*, *RHR*, 1912, II, p. 44 ; cf. Ἀγήνωρ, *le très homme*, et pensez aussi à *Antênôr*, le mari de Théanô (*la voyante* ?) qui, dans l'*Iliade*, joue le rôle de prêtresse de la cité sans doute, rôle dévolu d'abord à Kassandra qui ne l'a perdu qu'en passant de la fonction d'hypostase de la Déesse-Mère à celle de prophétesse d'Apollon, en même temps qu'Athéna absorbait ce qu'Apollon lui laissait des fonctions de la *Mater Idaea*.

4) Il suffit de rappeler que les Doriens sont venus du Pinde épiro-macédonien pour voir que le rapprochement de notre série de noms divins en *Kas* avec *Kastor* n'infirme en rien leur caractère septentrional.

5) Voir les références aux articles des Dictionnaires étymologiques de Walde, de Prellwitz et de Boisacq.

attiques écrivent Κάσμιλος[1]) et Kadmilos-Kasmilos-Kamilos, ainsi que les termes latins *Camilli*, *Camillae*, *Camenae*[2]. Ce dernier nom serait pour *Cadsmenae* et ces nymphes, dont les poètes de Rome firent des Muses latines, paraissent devoir cette fortune au caractère de leurs eaux prophétiques, comme la Castalie et la Cassôtis d'Apollon Pythien.

Nous voici donc ramenés par un détour au caractère prophétique de Kassandre dont le nom nous apparaît maintenant comme composé de deux termes dont le premier désigne *l'éclat* et le second *la force*[3]. C'est donc moins un nom personnel qu'un vocable et nous allons voir que Kassandre nous apparaît, en effet, comme un vocable personnifié de la *Mater Idaea*.

Sans doute, dans la forme de la légende que la poésie grecque a connue, c'est d'Apollon que Kassandre tient son don de prophétie. Sur la façon dont ce don lui aurait été communiqué, il nous est même parvenu deux traditions qui ont un air de grande antiquité : ou bien, oubliée tout enfant avec son frère Hélénos dans le temple d'Apollon de Thymbra, les serpents du dieu seraient venus lécher leurs organes des

1) Cf. *Kuhns Zeitschrift*, XXIV, p. 429.

2) Voir l'art. *Camenae* dans la *Real Encyclopædie*. J'ajouterai seulement un texte qu'une correction, qui me paraît évidente, doit faire rapporter aux Camènes. On lit dans Paulus, *ex Festo*, p. 44 (Th. d. P.) : *camelis* (corr. *Camenis*) *virginibus supplicare nupturae solitae erant*. On admet que *camelis* est une faute du copiste pour *gamelis*, qui transcrirait le grec γαμήλιαι, ou une adaptation populaire de ce mot. Mais ces vieux rites du mariage ne remontent-ils pas manifestement à Rome plus haut que toute influence grecque ? Et ne serait-il pas naturel que les vierges, à la veillée du mariage, vinssent prier les *Camenae virgines*? Peut-être les jeunes Romaines puisaient-elles à leur source l'eau pour le bain lustral, comme les jeunes Athéniennes allaient remplir leurs loutrophores à la fontaine des Nymphes de l'Ilissos, comme celles de Troie se baignaient dans le Skamandre : on sait que, dans cette dernière coutume, s'est maintenue l'idée que le fleuve reçoit les prémices de la virginité.

3) Je rappelle que, dans la racine à laquelle se rapporte ἀνήρ-ἀνδρός, l'idée première n'est pas celle de virilité, mais celle de force, de vaillance. Ainsi, les anciens ont toujours rendu par *fortis* le nom de *Neria* (c'est une sorte de féminin d'*aner*), la déesse sabine de la guerre.

sens[1] ; ou bien, la trouvant endormie dans son temple quand elle fut devenue une belle jeune fille, le dieu lui aurait craché dans la bouche : c'est bien là une forme primitive pour la transmission du *verbe* divin[2].

Mais, en Troade comme à Delphes, Apollon est un intrus, amené par les Grecs. Il a usurpé les antres prophétiques de la Terre-Mère. Comme ce sont les vapeurs s'exhalant du sol qui ont donné naissance aux premiers oracles par vaticination, ces oracles dépendent naturellement de la divinité qui personnifie tout ce que la terre produit. En Troade, ce caractère chthonien de l'oracle est particulièrement net. C'est dans le territoire des Gergithes, au milieu de roches rouges, au pied de l'Ida, qu'un torrent disparaissait, puis reparaissait en tourbillon. On ne tarda pas à voir dans ce lieu, dit Marpessos, une des bouches du monde souterrain, et le fleuve qui y plongeait fut appelé Aïdoneus. C'est là que vaticina la pythonisse, dite Marpessienne ou Erythréenne, Hellespontique ou Phrygienne[3]. Quand les Éoliens devinrent maîtres de la région, ils donnèrent à la prophétesse indigène le

1) Tzetzès dans l'*argumentum* de l'*Alexandra* ; Eustathe, *ad Il.*, VIII, 44. Ce sont ces serpents d'Apollon Thymbraios qui étouffent Laokoon et ses fils.

2) Servius, *ad Aen.* II, 247. Apollodore, III, 12, 5 et Hygin (*fab.* 93) disent seulement qu'Apollon promit à Kassandre la science mantique à condition qu'elle s'abandonnerait à lui ; comme elle s'y refusait, il la punit en ne permettant pas que ses prophéties fussent écoutées. J'ai déjà indiqué le caractère tardif de cette explication trop ingénieuse ; le crachat dans la bouche peut être un trait primitif ; mais ce peut être aussi un euphémisme.

3) J'ai établi ailleurs, sur le rôle et l'emplacement de la Sibylle de Marpessos, les faits que je me borne à résumer ici (*Revue des Études juives*, 1913 ; *Revue épigraphique*, 1913, p. 171). Je n'ajouterai ici que trois faits qui n'y sont pas relevés : 1°), de la présence de la Sphinx au revers des monnaies de Gergis on peut rapprocher ce vase attique du v° s. où le nom de la Sphinx est donné comme Κασσιπία : ce nom n'est-il pas à rapprocher de Kassandra ? ; 2°) le fait qu'Héraclide du Pont place la Sibylle de Marpessos du temps de Solon et de Cyrus (*ap.* Laer. I, 6, 12 ; Schol. Plat., p. 315 ; Suidas, Σίβυλλα) n'est-il pas à rapprocher de la tradition qui faisait commencer à cette époque le tribut des Locriennes ? 3°) vu la proximité entre Marpessa et Parion, il est important de relever qu'il y avait à Paros, métropole de Parion et siège important du culte de Déméter, une montagne de Marpessa célèbre pour la dureté de son silex (Steph. Byz. Μάρπησσα ; Serv. *ad Aen.*, VI, 471).

nom de *Sibylla* (σι(υ)βύλλα = θεοῦ βουλή : la volonté du dieu) et attribuèrent l'oracle à un Apollon Gergithios qui prenait peut-être la place de Gorgythion, l'ancêtre des Gergithes dont on avait fait un fils de Priam ; puis, Marpessos tombant en ruines, les Éoliens transportèrent l'oracle dans les sanctuaires florissants de leur jeune dieu, à Thymbra près d'Ilion ou à Gryneion, au Smintheion d'Alexandria Troas ou celui de Chrysa, à un *nymphaeum* d'Érythrées ou à l'antre Kissôtas du Korykos voisin [1], enfin à une grotte de l'Acropole de Kymé — colonie locro-eubéenne d'où la Sibylle gagnera, dès le VIII[e] siècle, Cumes d'Italie.

Dans tous ces sanctuaires on montrait le tombeau de la Sibylle et on lui donnait un nom, généralement Hérophile. Ce nom grec n'est évidemment pas le nom originel de l'interprète de la Grande Déesse ; en dehors d'une forme corrompue — Sarbis ou Sardis, Sambis ou Sabbé, — ne peut-on croire que son nom préhellénique était Marpessô ou Kassandra ?

Quel que fût ce vocable, ethnique ou épithète, la Sibylle n'était, en Anatolie, qu'une forme de la déesse phrygienne ; en Troade plus particulièrement, une hypostase de la *Mater Idaia*. Bien que l'Apollon éolien ait absorbé à l'époque historique ses vertus prophétiques, il en reste pourtant des traces certaines sous les différents noms que les Grecs ont donnés à la Grande Déesse. Elle est Aphrodite qui instruit Anchise de la divination [2] ; elle est Rhéa qui forme Oinone à la science des simples [3] ; c'est comme Adrasteia qu'elle régnait d'abord, dans la plaine qui garde ce nom, sur l'oracle proche

1) Sur cette distinction, voir le mémoire de P. Corssen sur la Sibylle d'Erythrees, *Ath. Mitt.*, 1913, p. 122. Il a oublié que cette Sibylle éolienne paraît aussi avoir émigré à Ἐρυθραί de Chypre (Paphos, puis Salamine ?), Steph. Byz. *s. v.*

2) Voir l'art. *Anchises* de la *Real-Encyclopædie*. J'ai montré ailleurs qu'Ankhisès était un nom spécifiquement phrygien, qu'on retrouve sans doute dans Ankhouros, Ankora, Ankyra.

3) Apollodore, III, 12, 6.

de Parion qui devint celui d'Apollon Aktios[1], et elle aurait été vénérée à Ilion sous le nom d'Héléna Adrasteia[2]. Comme Apollon l'a expulsée à Parion, ainsi qu'à Gergithion, de même c'est Athéna qui a pris sa place sur l'Acropole d'Ilion[3]. N'est-il pas évident que la protectrice des Grecs n'a pu s'y installer que par droit de conquête? Les Troyennes ont beau la supplier : elle ne leur sera jamais favorable ; son palladion ne les garantira pas. Les mythographes ont inventé diverses explications pour rendre compte de cette indifférence ou de cette hostilité témoignée par Athéna à Ilion. La raison véritable est, comme on le verra, qu'Athéna n'est entrée à Troie qu'avec les Grecs, en particulier avec les Locriens d'Ajax, adorateurs d'Athéna Ilias.

La divinité tutélaire que Pallas a remplacée à Ilion est la grande déesse phrygienne qui, sous les noms de Cybèle ou d'Aphrodite, reste la protectrice attitrée des Troyens ; peut-être était-elle adorée parmi eux sous le vocable de *Kassandra*. En effet, lorsqu'on voit Kassandre si étroitement associée à l'idole — cette idole qu'elle embrasse quand Ajax l'en arrache, cette idole qu'elle tient contre elle quand on la juge, cette idole qui la venge — n'a-t-on pas le sentiment qu'elle n'est pas seulement la prêtresse ou la prophétesse, mais la déesse fatidique elle-même?

*
* *

Si Athéna a enlevé l'Acropole d'Ilion à sa première maîtresse, il a subsisté dans son culte au moins deux éléments primitifs qui ont conservé l'empreinte indélébile de la déesse préhellénique de la fécondité.

1) Voir la suite de cet article.

C'est dans le voisinage de Parion qu'exerçait son art Mérops de Perkote, connu dans l'*Iliade* comme le meilleur devin troyen ; il avait formé à son art son petit-fils Aisakos, fils de Priam et de sa fille Arisbé ; Aisakos épousa Astéropé, fille du fleuve Kébrèn dont Oinone était aussi fille (Apollodore, III, 12, 5 et 6).

2) Athénagore, *Suppl.*, I, p. 4 Otto.

3) On trouve pareillement en 399 Athéna à Gergis même comme à Skepsis, Xénophon, *Hell.*, III, 1, 16.

Le plus important est attesté par des monnaies d'Ilion qui vont du temps de Marc Aurèle à celui de Caracalla[1]. Toutes tardives qu'elles sont, la cérémonie cultuelle dont elles nous apportent l'image ne peut être que très ancienne. Bruckner a sans doute raison d'y reconnaître la νομιζομένη καὶ πάτριος θυσία dont parle une inscription et celle sur laquelle Dicéarque de Messène avait écrit un traité spécial : Περὶ τῆς ἐν Ἰλίῳ θυσίας[1]. Nous ne pouvons la reconstituer que d'après les monnaies.

Sur ces monnaies, dont on trouvera neuf exemplaires reproduits au début et à la fin de cet article, on voit d'une part l'idole d'Athéna sur un piédestal, dont la hauteur varie de celle d'une base ordinaire à celle d'une colonne; sur l'une (?), la déesse est à pied, mais alors il faut se la figurer colossale, puisque le taureau dressé devant elle ne lui va que jusqu'à la taille. De la main droite elle porte sur l'épaule droite une lance dont la pointe est dirigée vers la terre, pointe qui est parfois chargée de bandelettes qui y ont été placées peut-être pour propitier la déesse ; de la droite, tendue en avant, elle tient un objet indistinct où l'on voit généralement un fuseau parce qu'Apollodore[3] nous dit que l'Athéna d'Ilion portait une lance levée dans la droite, un fuseau dans la gauche; mais cette description s'applique au Palladion et il y a au moins une monnaie de ce groupe où il est certain que c'est précisément le Palladion que la déesse tient dans la gauche[4]; devant ses pieds est posé un objet qui est parfois

1) Bruckner dans *Troja und Ilion* de Doerpfeld, II, p. 565. Sur ce traité de Dicéarque, voir aussi l'art. *Dikaiarchos* de la *Realencyclopædie*, col. 552.

2) *Brit. Mus. Cat. Troas*, n. 53, 54, 60, 67, 76, 77, 86, pl. XII, 10, 11 ; XIII, 15 ; H. von Fritze, *Die Münzen von Ilion* dans *Troja und Ilion*, II, p. 514, pl. LXI, n. 19 ; pl. LXIII, n. 61-9 ; pl. LXIV, 85 ; pl. LXV, 110-111. Les pièces reproduites ici le sont d'après des empreintes obligeamment communiquées par M. G. F. Hill et par M. Babelon.

3) Apollodore, III, 12, 3 : « C'était une statue de trois coudées de haut ; elle avait les pieds joints, tenait de la main droite une pique élevée, une grenouille et un fuseau de la main gauche ». C'est Ilos qui aurait reçu le palladion tombé du ciel lorsqu'il fonda Ilion.

4) *B. M. C.*, *Troas*, pl. XIII, 6.

une chouette, parfois un bouclier; le bas du corps est généralement drapé d'une tunique talaire; mais, dans certaines pièces qui se rapportent sans doute à une idole plus ancienne, la déesse est xoaniforme, serrée depuis la ceinture dans une gaine sculptée qui fait songer à l'Artémis d'Éphèse. Comme celle-ci, elle porte parfois un *kalathos* au lieu du casque, *kalathos* où peut pendre ce voile qui est aussi, depuis les temps hétéens, un attribut de la grande déesse anatolienne[1]. D'ailleurs, il est probable qu'aucune de ces images ne remonte plus haut que l'occupation grecque de la Troade; on verra que le Palladion y a probablement été introduit par les Locriens, et la déesse qu'Homère imagine sur l'Acropole d'Ilion, la déesse sur les genoux de laquelle Théanô, au chant VI de l'*Iliade*, place le voile offert par les Troyennes[2], cette déesse, comme Strabon l'a déjà conclu de ce passage, est manifestement conçue à l'image des déesses assises de l'art ionien archaïque, type qui, il importe de le remarquer, a été plutôt appliqué à des déesses mères qu'à la vierge Pallas[3].

Quoi qu'il en soit, la forme exacte de la statue de culte nous importe peu ici; elle nous importe d'autant moins que la cérémonie qui se déroule devant elle reporte sans doute à une époque où le culte était aniconique. Cette cérémonie a pour héros un animal, bœuf ou vache; on le montre dans trois attitudes : 1° calme, en arrêt devant l'idole (*6-7*), ou commençant à bondir avec, dans ce cas, un personnage, les mains levées, derrière lui (*8-9*) ; 2° exécutant devant l'idole un bond où, cabré, ses pieds de derrière sont détachés du sol et où il est presque droit; 3° attaché, par les cornes ou

1) Cf. M. von Oppenheim, *Die verschleierte Gottheit von Tell Halaf* et mon c. r. dans la *Rev. d'ethn. et de soc.*

2) H. von Fritze, qui a étudié avec soin les monnaies au type d'Athéna, semble croire (p. 512) que le voile pouvait être destiné à s'attacher au *kalathos* ; ce n'est guère l'impression que donne le texte homérique.

3) Cf. Loeschcke, *Bonner Jahrb.*, 1895, p. 264; A. Frickenhaus, *Ath. Mitt.*, 1908, p. 25.

le cou, au sommet du pilier contre lequel son dos s'allonge. Dans les pièces de la série 2 (*1-5*), il bondit devant un arbre qui donne l'impression d'être un olivier en pleine fructification[1] ; sur son dos se tient un personnage barbu qui le serre entre ses jambes ; la tunique retroussée et l'épaule gauche nue, ainsi que le bras gauche, de la main gauche il se cramponne à la corne gauche de l'animal.

Voilà, du moins, ce que verra, je crois, sur la monnaie, toute personne non prévenue et l'on ne saurait, comme on l'a fait, prétendre, ni que l'animal est suspendu à l'arbre[2], ni que l'homme est assis dans l'arbre d'où il s'apprête à le sacrifier. Rien n'autorise non plus à voir dans l'homme Ilos : Apollodore dit bien que c'est une vache qui le conduisit en Phrygie et qu'il éleva Ilion sur la colline où elle se coucha ; mais il n'est pas dit qu'il sacrifia la vache, et, comme on ne distingue pas ce que faisait de sa main droite

1) Si Athèna dut trouver dans l'olivier un ombrage familier, il n'en résulte pas qu'elle l'ait apporté avec elle. Il suffit de rappeler les oliviers d'Olympie et de Délos et le Zeus Morios d'Athènes pour montrer qu'il n'y a aucun rapport nécessaire entre l'olivier et Athèna. Observons aussi que c'est au pied d'un olivier qu'Argus aurait attaché Io *in vaccam mutatam* (Plin. XVI, 89). On pourrait encore penser à un chêne d'après cet autre texte de Pline, XVI, 88 : *juxta urbem autem quercus in Ili tumulo tunc satae dicuntur, quum coepit Ilium vocari*. Théophraste, *Hist. Plant* I, IV, 13, 2, parle aussi de ces chênes : mais ils se trouvaient dans la plaine d'Ilion et non sur l'Acropole et leur importance n'est peut-être venue que d'un rapprochement savant entre *ilex* et Ilion.

2) Ainsi font H. von Fritze et, d'après lui, Jane Harrison, *Themis* (1912, p. 164). Des trois pièces où l'on voit l'animal bondissant, von Fritze croit reconnaître que l'homme est sur le dos de l'animal dans 69, sur l'arbre dans 68 et dans 85 ; pourtant, dans 68, il me semble distinguer nettement ses jambes sur le dos de l'animal.

Sur la seule autorité d'une monnaie indistincte (68 et 85), faut-il donc supposer, avec von Fritze, que le sacrificateur a sauté, couteau en main, de l'arbre sur l'animal ? Opération aussi singulière que périlleuse !

Mlle Harrison emprunte aussi à von Fritze un rapprochement de ce rite avec la formule employée dans les inscriptions d'Athènes relatives aux sacrifices de bœufs faits par les éphèbes : αἴρεσθαι τοὺς βοῦς ; mais cette formule ne signifierait pas *tenir les bœufs en l'air* d'après Stengel, *Griech. Opfergebräuche*, p. 113 ; cf. Ziehen, *Bursians Jahresber.*, 1908, p. 51.

celui qui la monte, on ne peut même affirmer que celui-ci soit un sacrificateur[1]. En faisant cette supposition, comme on supposait l'animal suspendu à l'arbre, on s'est laissé influencer par les pièces du type 3. Là, il n'est pas douteux que l'animal ne soit suspendu à un pilier et qu'il le soit pour être ainsi sacrifié, ce qui permettra à son sang d'inonder le pilier. Il résulte de ce fait que ce pilier est un pilier sacré, comme l'olivier devant lequel la bête bondit doit être un arbre sacré.

Le troisième élément sacré de cette cérémonie est l'animal sacrifié lui-même. Les monnaies ne permettent malheureusement pas de déterminer son sexe avec certitude ; le fait que le sacrifice s'adresse à une divinité féminine n'est pas non plus concluant, puisqu'on voit Déméter en Grèce, la Mère des Dieux en Lydie agréer aussi bien des taureaux que des vaches ; il est vrai que pour Aphrodite, pour Héra et surtout pour Athéna, on paraît n'avoir sacrifié que des vaches[2]. Mais puisqu'on a vu que l'Athéna d'Ilion n'a fait que remplacer la Mère des Dieux, on ne peut rien conclure de ce fait pour le sexe de la victime originelle.

Plus importants pour Ilion sont le texte d'Hérodote qui nous montre Xerxès « sacrifiant mille vaches à Athéna Ilias sur la Pergame de Priam[3] » et une inscription qui nous a

1) C'est la supposition que fait Warwick Wroth dans son catalogue *Troas*, sans alléguer, d'ailleurs, le texte d'Apollodore, III, 72, 3. Il faut en rapprocher la tradition d'après laquelle Énée aurait été conduit par une vache à Aineia (Conon, *Narr.*, 46). Mais, dans ces deux cas, comme dans l'histoire semblable de Kadmos, la vache qui sert de guide n'est pas sacrifiée. De plus, sur la seule monnaie d'Ilion où il soit figuré (Fritze, pl. LXIV, 91), Ilos est un jeune homme imberbe et long vêtu qui fait une libation sur un autel : il ne ressemble donc en rien au sacrificateur de la vache.

2) Tels sont les résultats de l'étude de P. Stengel sur *Das Geschlecht der Opfertiere* dans ses *Opfergebräuche der Griechen* (1910) ; mais il est à souhaiter que la question importante du sexe des victimes soit reprise dans un travail plus développé. Von Fritze et, d'après lui, Miss Harrison voient une vache dans l'animal, mais sans alléguer les textes ci-dessous.

3) Hérodote, VII, 43 : βοῦς χιλίας. Ces mille vaches ne représentaient-elles pas tout le bétail sacré d'Ilion, dont l'existence est établie par la note suivante ? On ne les supposerait guère prélevées aux dépens des approvisionnements déjà si difficiles de l'immense armée.

conservé le début d'une lettre d'Attalos aux Iliens[1]; le roi y fait allusion a une lettre antérieure[2], dans laquelle il consacrait τάς τε βοῦς καὶ τοὺς βουκόλους. On en pourrait conclure que l'Athéna d'Ilion avait des troupeaux de vaches sacrées avec leurs bouviers, comme la Héra Lakinia de Crotone. Nous avons vu qu'il y avait lieu de soupçonner en celle-ci une ancienne déesse-vache[3] : n'en est-il pas ainsi à plus forte raison en Troade, où le souvenir du dieu-taureau est si puissant que, jusqu'en pleine époque romaine, on l'a représenté avec une tête de bœuf, tout *Zeus* qu'il fût devenu[4]? La Phrygie n'est-elle pas, pour l'antiquité classique, restée la patrie des *Taurobolies* dont sont autant de variétés les *Tauria* d'Éphèse, où les éphèbes prenaient eux-mêmes le nom de *tauroi*, et la fête de Nysa où les éphèbes traînaient le plus vite possible le taureau vers le *charônion* d'Archaraka[5]? En rapprochant les taurobolies célébrées en l'honneur d'Attis et de Cybèle et les fêtes religieuses dites *taurophonia* de Mylasa et d'Anaphé, en rapprochant ces fêtes religieuses

1) *CIG*, 3605 (d'après Clarke); Lebas-Wadd. 1038 (même copie) et 1720 b (d'après Calvert). Sur les rapports entre Atalos II et Troie, voir *Revue épigraphique*, t. I.

2) C'est sans doute cette lettre qui était reproduite avant celle qui nous a été conservée; il ne reste plus que les traces de 21 l.; à la l. 7 on reconnaît : βου[ν. Je ne crois pas qu'il faille prendre ici *boukoloi* dans le sens mystique; mais les *boukoloi* de Pergame, de Cyzique, d'Éphèse (on y connaît aussi maintenant des Ταυριασταί, *Ephesus* II, n. 75), avant de se transformer en associations dionysiaques, ont peut-être été des pâtres véritables. Une anecdote du moins laisserait croire qu'avant de passer au culte de Dionysos-taureau, ils avaient servi Apollon, ou plutôt le dieu local que le patron des Éoliens remplaça : Polémon racontait que le Sminthion avait été fondé par un *boukolos* de Chrysé, Krinis, qui était venu consulter, sur son emplacement futur, l'*archiboukolos* Ordès, pour délivrer ses champs d'une invasion de souris (*F. H. G.*, III, p. 124, 31). Un des fils d'Ilos s'appellerait Boukolion.

3) Cf. 1er article *RHR*, 1913, II, p. 51, n. 1.

4) *Zeus Olbios* à Sestos et à Panderma, *théos Olbios* à Lampsaque, Dionysos adoré comme taureau à Cyzique, comme veau à Ténédos : voir les références que j'ai données *Revue épigr.*, I, p. 173. Un bœuf passant ou courant et une tête de bœuf apparaissent fréquemment sur les monnaies des villes de Troade.

5) Strabon, XIV, 1, 44.

des *taurokathapsia*[1] ou courses de taureaux qu'on trouve si fort en vogue en Thessalie et en Asie Mineure à l'époque impériale, on en est venu à se demander si cérémonies du culte et jeux de l'amphithéâtre ne dériveraient pas également des *corridas* sacrées qu'on voit représentées sur des œuvres mycéniennes bien connues. Tout indique qu'à Knossos elles étaient en rapport avec le culte du taureau des Minos, le Minotaure. Or, dans sa description de l'Atlantis, où l'on croit réconnaître un écho des splendeurs disparues de la Crète minoenne, Platon parle d'un sanctuaire de Poséidon — pour les Grecs le dieu par excellence des taureaux — où des bœufs sacrés erraient en liberté; au jour du sacrifice solennel, les dix rois seuls, après avoir prié le dieu de prendre pour victime le taureau qui lui serait plus agréable, allaient l'attraper au filet et au lasso, comme on le voit pratiqué sur les monuments mycéniens ainsi que par les Pharaons. Saisi et ligotté, le taureau était traîné jusqu'à une colonne d'orichalque où étaient gravées les lois données par Poséidon à son peuple; on l'y attachait et on l'y égorgeait de façon que le sang de la victime arrosât l'inscription sacrée[2].

Est-ce que le rite représenté sur des monnaies d'Ilion ne s'éclaire pas à la lumière de ces faits : une vache, prélevée

1) Inutile de rappeler les textes et les monuments qu'on trouvera réunis aux art. *Taurobolia* et *Taurokathapsia* du *Dict. des Ant.* On connaît aussi l'Athèna *Taurobolos* d'Andros, l'Artémis *Tauropolos* de Pergame, Smyrne, Magnésie du Sipyle, Phocée, Mylasa, etc. Voir, en dernier lieu, l'article de Ch. Picard sur la *Mêter taurdn* d'un bronze archaïque de Colophon (dans les *Mélanges Holleaux*, 1913).

2) Dû à un article anonyme du *Times*, cet ingénieux rapprochement entre l'Atlantide de Platon (*Critias*, 119) et le palais du Minotaure a été repris par Mrs Hawes, *Crete the forerunner of Greece* (1909), p. 145, et par Miss Harrison, *Themis* (1912), p. 163. Bruckner, *op. cit.*, p. 565, a déjà rapproché ce sacrifice des courses de taureau mycéniennes et d'un texte de l'*Iliade* Y, 403, où il semble être question d'un taureau lassé et traîné par des jeunes gens Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα. On pourrait aussi rappeler à Messène le taureau qu'on attache à la colonne dressée sur la tombe d'Aristomène pour y être sacrifié (Pausanias, IV, 32).

sur le troupeau sacré[1], était amenée devant la déesse qui, sur l'Acropole, entre l'olivier et le pilier sacrés ses anciens maîtres, avait usurpé sur eux le sanctuaire, mais sans pouvoir les déplacer[2]. Et lorsque, dans une *corrida* sacrée, le sacrificateur avait fait bondir la victime devant l'arbre, c'est toujours encore suspendue au pilier qu'on l'égorgeait, pour que son sang arrosât le vieux symbole du culte de la Terre[3].

*
* *

Les monnaies nous ont ramené en pleine époque du culte du taureau et du culte du pilier. Voici un texte d'Ampélius qui nous permettra de mieux comprendre le rôle du pilier comme *bétyle*, entendez, selon l'étymologie, comme demeure ou réceptacle de la divinité : *Ilio lapis quadratus, ubi Cassandra fuit alligata, quem si ante tangas aut fricueris, lac*

1) On pourra comparer le sacrifice qui se faisait dans le sanctuaire de Chthonia, la vieille déesse de la Terre adorée par les Dryopes d'Hermione ; la victime était aussi une des génisses qui erraient en liberté dans l'enclos sacré (Pausanias, II, 35).

2) Comme on l'a rappelé, c'est surtout Poséidon qui a absorbé en Grèce le culte des taureaux sacrés. Il est donc important de relever qu'il existe, à Troie, des traces du culte de ce dieu : Laokoon passait pour avoir été lapidé comme prêtre de Poséidon pour n'avoir pas su obtenir de son dieu qu'il empêchât l'arrivée des Grecs par mer (Serv. *ad Aen.*, II, 201). Poséidon n'est figuré qu'une fois sur les monnaies d'Ilion, Fritze, pl. LXIV, 75.

3) On aimerait pouvoir expliquer, à la lumière de ces faits, les deux noms, inconnus par ailleurs, que Lycophron donne à l'Athéna d'Ilion : 'Αμφεῖρα et Σθένεια (cf. 1er art., p. 27). On songerait à des vocables locaux de la *Méter Idaia* usurpés par Pallas ; cela reste possible pour Ampheira, tant à cause de la terminaison (cf. Andeira et la Méter *Andeirené*) qu'à cause du radical (cf. Ampheia, vieille localité en Laconie) ; mais je crois qu'il faut plutôt y voir des épithètes descriptives : Sthéneia est à rapprocher de la Gorgone *Sthénô*, de Poséidon Sthénios et Eurysthenès, de Sthénélos, fils d'Eurystheus (autre forme de Poséidon, comme l'a bien vu Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1155, n. 1). Pour Ampheira, Ciaceri, dans son édition de Lycophron, a proposé une explication à laquelle la forme engainée que nous avons cru constater sur l'Athéna d'une de nos monnaies donne une certaine valeur : *la dea fasciata dai piedi sino al busto* (ἀμφὶ εἴρω). Voir aussi les bandelettes qui ornent la lance d'Athéna sur plusieurs monnaies d'Ilion.

*demittit : ex altera autem parte similiter si frices, ac si sanguinem remittit*[1].

On montrait donc à Ilion, encore au temps de ces auteurs de *Mirabilia* hellénistiques à qui Ampélius emprunte ses dires, une pierre que les *ciceroni* donnaient comme celle où Kassandre avait été enchaînée : c'était un bloc grossièrement tétragonal; si on le frottait par devant, il en sortait du lait; si on le frottait par derrière, c'était du sang qui suintait.

Cette pierre sacrée nous rappelle d'une part, toutes ces pierres levées, vestiges de l'époque mégalithique, où les femmes n'ont pas cessé, en Occident comme en Orient, de se frotter pour demander la fécondité; d'autre part ces innombrables pierres-talismans, qui donnent du lait ou du sang, dont les vertus miraculeuses ont passé, des sources de Théophraste et de Pline, aux *lapidaires* du Moyen-Age. Comme j'ai eu beau parcourir cette double littérature pour y trouver une pierre exactement semblable à celle qu'Ampélius attribue à Troie, j'incline à croire que ce qu'il en dit remonte à une tradition locale sur laquelle on peut faire foi.

On sait que la Mère des Dieux a été souvent représentée en Phrygie par un monolithe à forme plus ou moins grossièrement humaine; le mythe de la pierre fécondée par le sang de Zeus et d'où naît Agdistis correspond probablement à un rite des mystères de Pessinonte où le galle ensanglantait de sa virilité la pierre où était censée résider la déesse[2]. A la lumière de ces rapprochements, n'entrevoit-on pas que la

1) Ampelius, *Lib. Mem.* VIII : *miracula Mundi*. Bien que L. Ampélius soit un écrivain du IIIe s., des plus inintelligents, il paraît, dans ce chapitre, avoir utilisé de bons matériaux hellénistiques; cf. H. von Rohden, *De mundi miraculis quaestiones selectae* (Bonn, 1875). Le texte ci-dessus n'y est pas discuté et je ne le trouve pas allégué dans la dernière collection des données sur la litholâtrie en Grèce, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, de M. W. de Visser (1903).

2) Inutile de donner des références pour ces faits bien connus. Notons seulement que l'idée de voir dans la pierre fécondée par Zeus l'*aition* d'un rite des mystères de Pessinonte revient à E. Eisler, *Archiv. fur Religwiss.*, 1912, p. 310.

pierre qui peut émettre tour à tour du lait ou du sang n'est autre que l'idole primitive de la Grande Mère Phrygienne? Cette pierre informe qui n'a d'autre propriété que d'émettre le double flux qui caracterise la vie féminine, n'est-elle pas un symbole frappant de la déesse, épouse et mère, en qui cette vie s'incarne? N'a-t-elle pas été la *Kassandra*[1] elle-même avant que, par suite de la transformation de ce vocable en personnalité distincte, il ait fallu avoir recours aux chaînes dont elle aurait été chargée pour la rattacher à la pierre sacrée en qui elle était d'abord incluse? N'est-ce pas cette pierre qui a dû être le palladion primitif de la cité d'Ilos, et n'est-ce pas elle qu'arrosait le sang des vaches divines pour renouveler ses forces de vie? Et l'idée même du viol accompli par Ajax sur la prêtresse serrée contre le palladion n'est-elle pas, en partie, un *aition* destiné à expliquer le suintement sanglant de la pierre *ubi Cassandra fuit alligata*[2]?

A. Reinach.

1) Si le mot doit s'expliquer par le grec, l'étymologie la plus conforme à ce que l'on a essayé d'établir ici sur le caractère primitif de Kassandre, ne serait-il pas *kas*, organe féminin, et *andra*, forme féminine d'*anér* dans le sens de *fortis*? *Kassandra* serait ainsi une épithète de la déesse phrygienne, déesse au *grandis uterus*, comme à Éphèse elle est *multimammia*.

2) Par ailleurs cette pierre rentre dans la série des *omphaloi*, si l'on admet l'interprétation qu'en a donnée miss Harrison, interprétation sur laquelle il y a lieu de revenir à propos du récent mémoire de Roscher, *Omphalos* (Acad. de Leipzig, 1913). Entre la pierre de Kassandre et l'omphalos apollinien, la transition serait fournie par des pierres du type de celle qu'on montrait au temple d'Apollon Isménios à Thèbes, sur laquelle se serait assise pour prophétiser Mantô, fille de Tirésias (Pausanias, IX, 10, 1).

# ADDENDA

Depuis que ce premier article a été publié, j'ai eu connaissance du mémoire que le savant épigraphiste russe A. Nikitsky a consacré à l'inscription de Colophon dans le *Journal du ministère de l'instruction publique* (russe), janvier et février 1913. Son mémoire a pour base une restitution nouvelle des l. 1-18 de l'inscr. Tandis que Wilhelm admettait des lignes inégales variant de 21 à 35 lettres, Nikitsky s'est efforcé de restituer avec des lignes égales variant seulement entre 36 et 40 lettres. Je reproduirai sa restitution dans la *Revue épigraphique*. Ici je ne puis parler que de trois autres publications récentes qui touchent aux questions soulevées dans mon premier article.

I. — J'ai pu lire le travail de P. Corssen publié dans les fasc. de mai et d'avril de la revue berlinoise *Sokrates* (I, 1913). J'y relève les points suivants :

P. 193. — C. admet comme moi que l'Antigonos qui est intervenu entre Ilion et les Locriens est le premier du nom. Il suppose que c'est peut-être de cela qu'il s'agissait dans l'ambassade que les Iliens lui envoyèrent peu avant 306 (*Sylloge*, 169).

P. 194. — Il admet, comme je l'ai aussi fait, que les maisons de Thémon n'ont pas été brûlées par les Aianteiens, ainsi que le pensait Wilhelm, mais par les Locriens, Thémon devant être un des plus notables des Aianteiens de Naryka. J'inclinerais donc à restituer avec Nikitsky : ὁποίας κα ταῖ πόλε[ι Ναρυκαίων δόξῃ, ἀνοικοδομηθῆμεν.

P. 195. — Il ne croit pas que le ἐφ' αἵματι se rapporte au sacrilège d'Ajax, objectant que la tradition ne parle pas de sang versé. Il s'agirait d'un meurtre récent dû aux Aianteiens.

P. 236. — Il ne croit pas davantage au viol. Mais il ne peut nier que l'ὑβρισθεῖσαν d'Euripide, *Troad.* 69, et le βιασάμενον du Scholiaste à l'*Odyssée*, III, 135, ne puissent s'interpréter par *violenter* ; il en est de même de la φθορὰ de Strabon. On ne le suivra pas non plus quand il tire argument de ce que Kassandre fût donnée à Agamemnon en partage ; il n'en résulte pas qu'elle devait être encore vierge : Andromaque l'était-elle quand elle fut emmenée par Pyrrhos ? D'ailleurs, je crois que le cas de Kassandre doit s'expliquer comme celui de Briséis :

en faisant passer l'une d'Achille à Agamemnon comme l'autre d'Ajax à Agamemnon, on a seulement cédé à cette tendance, relativement récente, qui fit d'Agamemnon, au dépens des héros plus vaillants et plus anciens que lui, le chef suprême des assiégeants de Troie. Il est certain que, dans son *Ilioupersis*, Polygnote n'a pas voulu faire allusion à un viol ; mais c'est là un trait bien conforme à cette constante atténuation qu'il s'efforce d'apporter aux traditions les plus barbares. Il n'en reste pas moins vrai que, du fait que Kassandre est une des seules figures que les céramistes de la fin du VIe siècle montrent peu vêtue ou en partie dévêtue ou même complètement nue[1], on peut conclure avec Furtwaengler qu'ils voulaient évoquer le souvenir du viol dont elle devait être victime.

M. C. veut que le viol ait été inventé par Timée, ainsi que l'explication des yeux levés du *palladion* qu'on montrait à Ilion, yeux levés par indignation (Quintus de Smyrne, XIII, 425), ou par pudeur, pour ne pas voir l'attentat (Strabon, p. 264 et *Schol. Il.* N. 66). J'ai dit pourquoi j'estimais que le viol n'est pas une invention récente, mais l'interprétation littéraire d'une hiérogamie qui n'était plus comprise; je crois, d'ailleurs, qu'on pourrait trouver d'autres légendes grecques où une version primitive comportant un viol a été pareillement atténuée. Enfin je ne puis suivre M. C. lorsqu'il veut que les relations entre les Locriens et Ilion n'aient commencé qu'au temps de la VIIIe ville de Troie, vers 750-700 ; selon lui, des Locriens Opuntiens auraient alors envoyé une colonie à Ilion ; elle aurait apporté avec elle le culte d'Athéna Ilias et la légende d'Ajax Oiléide. On verra dans mon 3e article que je place ce transfert trois ou quatre siècles plus tôt.

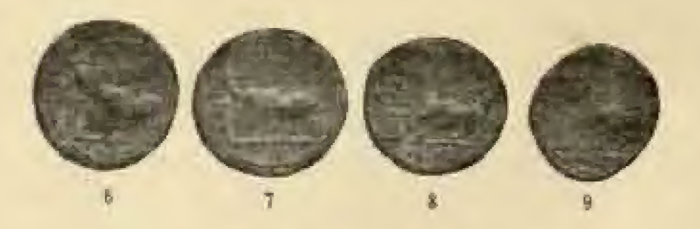
II. — Je signale aussi que Hauser vient de de rapporter à l'histoire des Locriennes la scène qu'on voit figurée sur trois vases apuliens qu'il republie (*Oest. Jahr.* XV, 1913, p. 167-72) : *a*) fig. 107, cratère Jatta (Reinach, *Rép. Vases peints*, I, 467) ; *b*) fig. 108, amphore de Ruvo (Reinach, *ibid.*, I, 161, 3) ; *c*) fig. 109, cratère de Conversano, inédit. On y voit deux jeunes filles réfugiées sur un autel qu'elles embrassent étroitement, des couronnes sur le front et un rameau de laurier à la main, donc avec les attributs des victimes et des suppliants : de part et d'autre, un homme imberbe et un homme barbu paraissent les poursuivre un glaive à la main ; sur *b*, c'est une prêtresse qui semble

1) Cf. A. Müller, *Nacktheit und Entblössung*, p. 149. Müller croit, d'ailleurs, que cette nudité vient à Kassandre de son caractère de prophétesse; mais quelle autre prophétesse est ainsi représentée?

arrêter les poursuivants au seuil du temple, sur *a* c'est un prêtre. Au-dessus, sur *a*, on voit planer Athéna et Apollon ; ce dernier est probablement introduit en raison des dons prophétiques qu'il avait accordés à Kassandre.

Même si l'on admet, avec M. Hauser, que le peintre de ces vases ne pensait qu'à Périboia et à Kléopatra, les premières vierges envoyées à Ilion, il n'en résulte pas moins que le rite était encore connu dans l'Italie du Sud au III[e] siècle. On y verra sans doute, d'après ce que nous avons dit, l'influence de Locres Epizéphyrienne.

III. — Je crois que c'est au rite locro-daunien qu'on a vu pratiquer à Salpé (1[er] art., p. 51) que devait penser le peintre apulien du vase bien connu où l'on voit Ajax nu, la chlamyde au vent, saisissant par les cheveux Kassandre qui se cramponne au Palladion (repr. à l'art. *Pileus* du *Dict. des Ant.*, fig. 5673) ; la déesse ne tient pas seulement un bouclier ovale et une lance à cran d'arrêt du type apulien ; elle est coiffée d'un bonnet qui rappelle ceux que les guerriers apuliens portent si souvent. Ceux qui ont commenté ce vase y voient un bonnet phrygien, bien qu'il n'en ait pas la courbure caractéristique ; pourtant, il conviendrait à la rigueur à la déesse de Troie ; comment expliquer en ce cas qu'un bonnet semblable, mais dont le type apulien est plus nettement caractérisé, tombe de la tête d'Ajax ou de celle de Kassandre ? Je croirais donc que le céramiste gréco-apulien a donné des traits empruntés au rite indigène à la légende semblable qu'on rapportait de Troie.



6 7 8 9

# QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

## V

### DE QUELQUES MONUMENTS INSPIRÉS DU TYPE ORIENTAL DE L'ARBRE SACRÉ.

La mitré crétoise, conservée au Musée d'Héraklion, que M. Poulsen a publiée en 1906[1], est bien connue des archéologues, et les récents travaux sur l'archaïsme crétois[2] n'ont eu garde de passer sous silence cet important document. Mais si la destination[3] de l'objet, si les caractères de style ont attiré l'attention, il semble que l'on se soit moins occupé du sujet figuré sur cette plaque de bronze demi-circulaire, et que l'on ait admis sans difficulté l'interprétation du premier éditeur.

De ces quatre hommes, opposés par paires en un groupement héraldique, deux tiennent une couronne au-dessus de ce qui serait pour M. Poulsen un trophée, tronc de palmier aux feuilles stylisées, que surmonterait une cuirasse. Le savant danois fait observer l'analogie de cette composition avec celles qui apparaissent sur des situles italiques, où l'on voit, en un sujet presque semblable, et groupés de la même façon, des pugilistes séparés par un casque ou par une autre pièce d'armure surmontant un pilier.

1) *Eine kretische Mitra*, Ath. Mitt., 1906, p. 373 sq. pl. XXIII; id., *Der Orient und die frühgriech. Kunst*, p. 82, 161, 165, 176; *Rev. des ét. grecques*, 1908, p. 370-1.

2) Loewy, *Archaische Typenwanderung*, Wiener Jahreshefte, 1909, XII, p. 243 sq.; 1911, p. 1 sq.; Collignon, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 153 sq. *Statuette féminine de style grec archaïque*; id., *Statuette d'Auxerre*, Mon. Piot, XX, 1913, p. 5 sq.; Picard, *Rev. arch.*, 1910, I, p. 66 sq. *Statuette archaïque de femme assise*; sur la théorie du pancrétisme, Deonna, *L'Archéologie, sa valeur, ses méthodes*, I, p. 141.

3) Sur les mitrés, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 162-3; *Mon. Piot*, XX, 1913, p. 19.

Mais s'agit-il bien du couronnement d'un trophée ? Si l'hypothèse est plausible, elle n'est cependant point certaine, et l'on peut en proposer une autre, qui, plus en rapport avec l'époque à laquelle remonte cette mitré, ne saurait déplaire à M. Poulsen, partisan de l'influence orientale sur l'archaïsme grec par l'entremise des Phéniciens.

Si le motif du couronnement d'un trophée, en général par des divinités, parfois par un guerrier, est fréquent dans l'art antique, M. Poulsen ne connaît toutefois pas d'autre exemple aussi archaïque[1], et M. A. Reinach, qui a étudié de façon exhaustive l'origine et l'évolution du trophée[2], considère la mitré de Rhétymno comme le plus ancien monument de cette série[3]. Toutefois, avant d'en faire l'ancêtre des nombreuses œuvres de l'art classique qui montrent un trophée, rappelons-nous un sujet qui eut une grande vogue dans l'archaïsme, que nous retrouvons pendant longtemps plus ou moins fidèlement transcrit, plus ou moins déformé, dans toutes les contrées qui subirent l'influence orientale, en Chypre, en Crète, dans la céramique ionienne et attique, et qu'il ne serait donc nullement étonnant de retrouver ici : le motif de l'arbre sacré, de l'arbre de vie oriental[4], accosté de personnages ou d'animaux, et surmonté du disque ailé.

Si l'on examine les innombrables monuments qui

1) Ath. Mitt., 1906, p. 378-9.

2) Sur le trophée : Woelcke, *Beiträge zur Gesch. d. Tropaions*, Bonner Jahrbücher, 1911, p. 127 sq.; A. Reinach, *Pyrrhus et la Niké de Tarente*, Neapolis, 1913, I, p. 20 sq.; id., *Un monument delphique. L'Étolie sur les trophées gaulois de Kallion*, Journ. internat. d'arch. numismatique, 1911, p. 177 sq.; id. *Trophées macédoniens*, Rev. des ét. grecques, 1913, p. 347 sq.; id., *Les têtes coupées et les trophées en Gaule*, Rev. celtique, 1913, p. 38 sq.; id., *Les trophées et les origines religieuses de la guerre*, Rev. intern. d'Ethnographie et de Sociologie, 1913, p. 211 sq.; id., *Dict. des Antiquités*, s. v. Tropaeum; cf. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 22, note 1, référ.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 498, note 12 (mentionne quelques rapprochements).

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 147 sq. L'arbre sacré et ses acolytes; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, II, p. 583 sq.;

témoignent de la diffusion de ce thème mystique, on ne peut qu'être frappé de l'analogie qu'ils présentent avec le sujet de la mitré. La composition est la même : l'arbre sacré au centre, qu'adorent deux personnages divins ou mortels, affrontés et souvent suivis d'acolytes. Les gestes sont les mêmes : si les deux crétois tiennent symétriquement la couronne, en Orient les deux protagonistes tiennent les liens immatériels ou réels qui les unissent au globe ailé placé au-dessus de l'arbre[1], ou approchent de celui-ci le spathe fécondant du palmier[2]. Et si les hommes de la mitré avancent leur main inoccupée, avec le poing fermé, cette attitude de la main se retrouve sur les monuments assyriens[3]. Derrière eux, leurs compagnons lèvent la main ouverte, en faisant le geste d'adoration fréquent dans les scènes de l'arbre sacré[4]. Ils se tiennent en équilibre sur une jambe : cette posture est-elle déterminée par la forme même du cadre à remplir, par le bord de la mitré ? Peut-être. Mais l'on peut aussi songer à une attitude rituelle, à un mouvement de danse sacrée. Il est curieux de constater que, si le thème de l'arbre mystique se retrouve après plusieurs milliers d'années dans les mêmes contrées qui le virent naître, on aperçoit, sur un plat de cuivre mésopotamien de fabrication moderne, les deux hommes qui cueillent les fruits, se tenant en équilibre sur une seule jambe[5]. Et si nous cherchons plus loin à établir la relation qui unit les statues dressées sur de hautes colonnes au type de l'arbre sacré surmonté de l'emblème anthropomorphe ou animal,

Sayce, *The tree of life and knowledge*, Florilegium de Vogüé, p. 543 sq. ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (2), p. 170 sq. ; Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge*, II, p. 150 sq., etc.

1) Perrot. *Hist. de l'Art.*, II, p. 685, fig. ; Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 176.

2) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 173 sq.

3) En général, la main abaissée et fermée tient un attribut, le réceptacle, seau de métal ou panier d'osier. Parfois, toutefois, la main est vide, cf. Perrot, *op. l.*, II, p. 685, fig. 343; p. 772, fig. 444.

4) Ex. Sargon devant l'arbre sacré, Perrot, op. l., II, p. 513; fig. 235.

5) Goblet d'Alviella, *op. l.*, pl. V, 1, p. 160.

nous sommes en droit de faire observer que Simon le Stylite, qui s'était condamné à rester sur sa colonne, tel une statue vivante, s'y tenait en équilibre sur un seul pied, au dire de la légende [1]. Aggravation volontaire d'ascétisme, ou souvenir d'un ancien rite [2] ? Cette dernière supposition n'a rien d'invraisemblable, puisque nous savons, grâce au travail récent de M. Toutain [3], que le saint ne faisait que continuer un rite curieux usité à Hiérapolis [4].

Il est inutile de parler du palmier lui-même, qui affecte la forme habituelle à cette époque, fréquente dans les scènes de l'arbre sacré [5]. Mais l'objet qui le surmonte doit retenir notre attention (fig. 1, 1). Est-ce vraiment, comme le pense M. Poulsen, une cuirasse à épaulières avec des trous pour fixer la mitré, même l'indication de la cage thoracique et de la ceinture [6] ? Il semble bizarre que cette cuirasse se tienne en équilibre, dressée par sa pointe inférieure sur la pointe triangulaire qui termine le palmier [7], et les casques plantés sur des piliers, sur les situles italiques qui ont servi de comparaison à M. Poulsen, comme en général les cuirasses des trophées antiques, ont une plus solide assiette. Il semble donc que cet objet ne repose pas sur le palmier, mais le surmonte seulement sans y être fixé.

Retournant au thème de l'arbre sacré, nous voyons que

1) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1822, III, p. 89.

2) Noter l'existence universelle d'êtres divins à une seule jambe. Indra, comme bouc monopode, de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, p. 446; dieu australien avec une seule jambe, Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 320; *Rev. de l'hist. des religions*, 1912, n° 65, p. 152, 159. Cf. l'attitude bouddhique, sur une seule jambe, l'autre repliée, Tylor, *Civilisation primitive*, trad. franç., II, p. 545; *Rev. de l'Ecole d'Anthropol.*, 1896, p. 47.

3) *La legende chrétienne de saint Siméon Stylite et ses origines païennes*, Rev. de l'hist. des Rel., 1912, p. 171 sq.

4) Sur les dits phalloi d'Hiérapolis, ci-dessous, p. 16.

5) Sur cette forme, *Ath. Mitt.*, 1906, p. 379.

6) M. A. Reinach en rapproche des justaucorps de lin égytien, mentionnés par les textes, *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 498, note 12.

7) Sur ce triangle, *Ath. Mitt.*, p. 380; cf. relief en ivoire de Nimroud, Poulsen, op. l., p. 49, fig. 39.

celui-ci est souvent surmonté de l'oiseau solaire, ou du globe solaire ailé, affectant des formes qui varient légèrement[1]. C'est de la même façon instable qu'il repose au sommet de l'arbre (fig. 1, 1 et fig. 2, 1-3). Les dites épaulières, qui seraient d'une dimension exagérée s'il s'agissait d'une cuirasse, sont les ailes de l'oiseau dont les plumes sont indiquées par des lignes parallèles et par des points; la partie trilobée

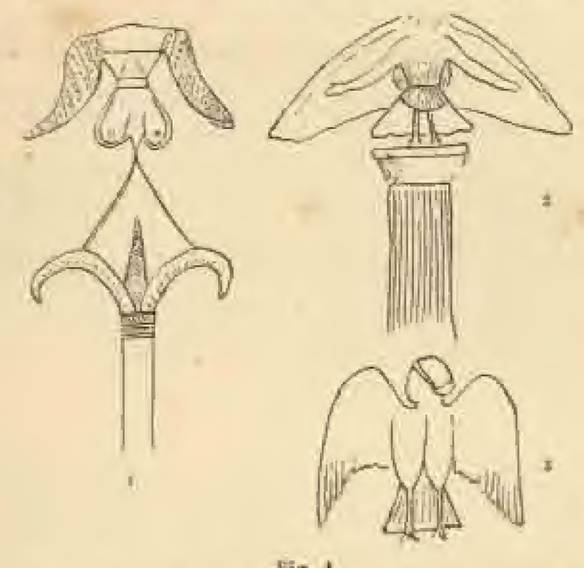



Fig. 1.
1. Mitré d'Héraklion. — 2. Relief lycien du VI[e] siècle. — 3. Relief en argent du Louvre.

du bas, ce sont les plumes de la queue. Pour comprendre comment l'oiseau, surtout dans un art encore naïf comme celui de la mitré, peut prendre cette apparence bizarre quand il est représenté de face sur une surface plane, que l'on regarde la Sirène qui surmonte le pilier funéraire, sur le fronton d'un tombeau lycien du VI[e] siècle (fig. 1, 2). On verra, sur ce monument, que les ailes retombent légèrement, comme celles de l'oiseau sur la mitré, que le corps rappelle

1) On trouve de nombreuses variantes, depuis le motif où l'oiseau surmonte seul l'arbre sacré, jusqu'à celui où le globe ailé s'unit étroitement à l'arbre, Eisler, *op. l.*, II, p. 590.

tout à fait l'aspect de celui-ci, analogue à une cuirasse, et qu'on retrouve même la ligne transversale de la ceinture[1].

Peut-on mettre la couronne en relation avec le thème de l'arbre sacré? Je me suis demandé tout d'abord s'il s'agissait bien d'une couronne, et si ce cercle n'était pas le disque solaire lui-même, qui, s'il est combiné le plus souvent à l'oiseau, est parfois reproduit isolément[2] ou en compagnie du disque ailé[3]. Mais le motif du couronnement de l'arbre existe, et, sur un cylindre perse, un personnage s'approche de l'arbre en tenant à la main la couronne, emblème solaire, qu'il y va déposer[4].

Il n'y a donc rien, dans le sujet de la mitre, qui soit en désaccord avec l'explication proposée. Quant à la présence de ce motif sur un monument de l'archaïsme crétois, il ne nous surprend pas, si nous songeons combien le thème de l'arbre sacré est fréquent dans l'archaïsme grec, tout pénétré des influences orientales qu'a récemment étudiées M. Poulsen avec une rare sagacité.

*
* *

La statuette de prêtresse en ivoire que l'on a trouvée à

1) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 78, fig. 41; Roscher, *Lexikon*, s. v. Seirenen, p. 620, fig. 12; cf. aussi sirène étrusque, *ibid.*, p. 637, fig. 31; relief du Louvre, *ibid.*, p. 631, fig. 27 (fig. 1, a); oiseau sur un miroir archaïque, province de Modène, Montelius, *La civilisation primitive en Italie*, I, Italie septentrionale, pl. 97, p. 450, fig. a.

2) Disque solaire entre démons tenant le spathe fécondant, Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 179, fig. 166.

3) Eisler, *op. l.*, II, p. 589; Ex. Perrot, *op. l.*, II, p. 525, fig. 209.

4) Perrot, *op. l.*, V, p. 850, fig. 497. Relation entre la couronne et le disque solaire, Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 188-9. Sur un cylindre chaldéen, une déesse, épouse du soleil, aux ailes de feu, tient une couronne en main, Heuzey, *Rev. arch.*, 1895, 26, p. 302, fig. 5. Rapprochons du couronnement de l'arbre de vie, certaines pratiques des fêtes de la Saint-Jean, dont l'origine solaire est connue, où le dernier marié de l'année va décrocher la couronne de fleurs fixée au sommet de l'arbre en feu. *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 30 sq.; *Mém. Acad. Inscript. et Belles-Lettres*, 32, 1891, p. 163, 192 sq.

l'Artémision d'Ephèse[1] porte sur sa tête une très longue tige[2] terminée par un épervier. Cette bizarre représentation n'a pas été expliquée, à ma connaissance, et dans son récent ouvrage, où il donne une reproduction de ce monument, M. Poulsen confesse qu'il ignore si ce détail a une signification cachée[3].

Assurément, l'on ne concevrait pas un tel agencement, s'il n'avait aucun sens. Comme le caractère oriental des ivoires éphésiens est très prononcé, on ne sera pas étonné si l'on demande au symbolisme oriental l'explication de ce petit monument. Il s'agit vraisemblablement encore de l'oiseau solaire ou lunaire[4] surmontant l'arbre cosmique, dont il a été déjà question. M. Eisler, qui a étudié récemment ce type[5], énumère les motifs qui en dérivent, tels que le sceptre surmonté de l'aigle, le sceptre ailé, le caducée ailé[6], et les différents monuments qui reproduisent ce motif en bronze ou en une autre matière précieuse[7]. Dans tous ces types apparentés, l'arbre peut être figuré sous sa forme naturelle, ou être réduit à un pilier, à une colonne, à un mât[8].

1) *Excavations at Ephesus*, 1908, pl. XXI, 6, XXII, p. 156 sq.;

2) Cf. figurine féminine en pépios dorien du v[e] siècle, de l'Acropole d'Athènes, portant sur sa tête une tige semblable, et ayant sans doute même sens, de Ridder, *Catalogue des bronzes trouvés sur l'Acropole d'Athènes*, p. 303, n° 785, p. 291; A. Reinach, *Rev. hist. relig.*, 1910, 62, p. 371 sq., cite une statue de la tombe de Polledrara, avec faucon en main et dont la tête, trouée, supportait peut-être une tige analogue.

3) *Der Orient und die frühgriech. Kunst*, p. 105-6, fig. 113-4 (le haut de la tige est supprimé); Spearing, *The Childhood of art*, 1912, p. 502, fig. 341; A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 62, 1910, p. 370 sq. reconnaît dans le personnage humain, l'anthropomorphisation de l'oiseau.

4) Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 364-5, 584; notons pour mémoire la bizarre interprétation de Costantin, mettant ce type en relation avec le mythe du chêne marin donnant naissance à des oiseaux, *Rev. arch.*, 1899, 34, p. 348 sq., 355.

5) *Ibid.*, p. 587, note 3; 584, 589, notes 6-7.

6) *Ibid.*, p. 583. Cf. sceptre surmonté de la colombe du Saint-Esprit, pour le sacre des rois d'Angleterre, etc. Didron, *Histoire de Dieu*, p. 460, 461, note 1.

7) *Ibid.*, p. 590, note 2; la colombe d'or surmontant le chêne de bronze de Dodone, le platane d'or des empereurs de Byzance, avec des oiseaux automates perchés sur les branches, etc.

8) Cf. les piliers, colonnes avec scarabées solaires (fig. 2, 16, 17), Perrot. *Hist.*

Mais pourquoi le mât à l'oiseau surmonte-t-il la tête de la prêtresse? Est-ce pour la même raison que les animaux servent souvent de support aux divinités orientales, pour exprimer qu'ils en sont les serviteurs? Si l'on examine d'autres monuments qui présentent la même disposition, et où d'un personnage sort une tige végétale portant elle-même un être humain ou animal, on pourra songer à une autre interprétation. Qu'on se rappelle le lotus d'or sortant du nombril de Vishnou en mal de création, et portant à son sommet Bouddha[1] ; qu'on pense, dans l'iconographie chrétienne, à l'arbre qui jaillit du corps de Jessé, montrant, dans ses branches, les ancêtres de la Vierge, et à son sommet l'image de celle-ci, ou encore la colombe du Saint-Esprit, surgissant parfois d'un grand lis blanc[2]. Il faut donc mettre ce type figuré en relation avec les légendes prétendant que du corps et du sang divin, animal ou humain, est issue toute vie, légendes universelles, dont les exemples sont bien connus, et que l'art ancien et moderne a maintes fois traduites matériellement[3].

*de l'Art* II, p. 740, fig. 400-4 ; Eissler, *op. l.*, II, p. 590, note 3 ; Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 313, Vase d'Athiénau, avec personnage tenant une baguette dont l'extrémité porte un oiseau. Cf. *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 360, fig. On pourrait rattacher au prototype oriental de l'arbre sacré surmonté de l'oiseau solaire, un détail de la légende de Joseph, dont la baguette laissa échapper une colombe, signe qui le désigna comme époux de Marie. Cf. Didron, *Histoire de Dieu*, p. 456-7.

1) De Milloué, *Les religions de l'Inde*, p. 217, 222 ; Senart, *Essai sur la légende du Buddha* (2), p. 263, note 2.

2) Maury, *Etudes sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 74 ; Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 227 ; Didron, *Histoire de Dieu*, p. 486, note 2 (colombe ; mosaïque de Sainte-Pradèxe à Rome, avec la colombe au sommet du palmier, *ibid.*, p. 514).

3) Cf. mon article, *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient*, L'homme préhistorique, 1913, p. 314 sq. Cf. encore :

Animaux : en Égypte, la queue de la nébride se terminant parfois en lotus solaire épanoui, Moret, *Mystères égyptiens*, p. 70 note 1 ; épis sortant de la queue et du sang de la blessure du taureau mithriaque, Cumont, *Mithra*, II, p. 228, I, p. 186 ; id., *Les mystères de Mithra* (3), p. 137-138, note 1 ; suivant le Boundahish perse, vigne sortant du sang du taureau primitif, *ibid.*, I, p. 197 ;

Si l'on veut trouver dans l'art antique un monument équivalent à celui d'Ephèse, bien que d'une date plus récente, on pourra contempler l'autel taurobolique de Périgueux[1]. Le buste d'Attis, posé sur un autel, se voit de face; sa tête se prolonge par le tronc d'un pin aux branches duquel sont suspendus divers attributs[2], et sur lesquelles perche un oiseau. La disposition est-elle accidentelle, et faut-il croire qu'en réalité l'arbre est censé placé derrière la tête du dieu ? Je ne crois pas, mais bien plutôt qu'il sort de la tête même du dieu. Rien d'étonnant à cela, connaissant les relations qui unissent Attis au pin, lequel n'est qu'Attis lui-même[3].

*
* *

On s'est efforcé récemment de montrer[4] que la célèbre colonne aux danseuses de Delphes (fig. 2, 4) répète le motif dont il vient d'être question, celui du personnage jaillissant de la tige végétale, comme Horus jaillit du lotus, et que les jeunes

sur l'autel celtique de Paris, taureau se continuant en feuillage, Reinach, *Cultes*, I, p. 233 sq.

Êtres humains : cylindre chaldéen : divinité agraire debout sur un piédestal ; de ses épaules sortent de longues tiges végétales, blés ou roseaux, de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, p. 287, fig. 6 ; en Assyrie, le sang de Tiamat avait donné naissance aux êtres ; fleurs et plantes poussant sur le cadavre d'Adonis et d'Attis, *Dict. des ant.*, s. v. Cybèle, p. 1681 ; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mél. d'hist. des rel., 1909, p. 121 ; parties sexuelles d'Agdistis, jetées à terre, donnant un amandier, etc. Dans la religion chrétienne, lis naissant du sang de saint Leonhard, Hartland, *The legend of Perseus*, III, p. 47, note 1 ; lis sortant de la bouche des âmes pieuses ; fleurs sortant de la tombe des saints, Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge*, p. 75, note 2 ; Belen endormi dans le Blumenthal, au pied du ballon de Guebwiller, fut blessé comme Adonis par un sanglier, et de chaque goutte de sang naquit une fleur, Hubert-Mauss, *op. l.*, p. 110, etc.

1) Espérandieu, *Recueil de reliefs*, II, p. 236 sq., 257 ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Taurobolium, p. 49, fig.

2) Parmi lesquels un fouet. Cf. en Chaldée, le fouet, insigne royal et divin, souvent solaire, peut être attaché à quelque arbre sacré, de Sarzec-Heuzey, *op. l.*, p. 302.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Dendrophoria, p. 100.

4) *Questions d'archéologie religieuse et symbolique*, I, *Danseurs et danseuses au calathiscos de Trysa et de Delphes*, Rev. de l'hist. des Religions, 1913, II, p. 350, et suivantes.

femmes au calathiscos, l'acanthe elle-même, éveillent dans ce monument l'idée de renaissance, d'immortalité. Il n'est pas nécessaire toutefois de ne songer qu'à l'Égypte [1], puisque ce

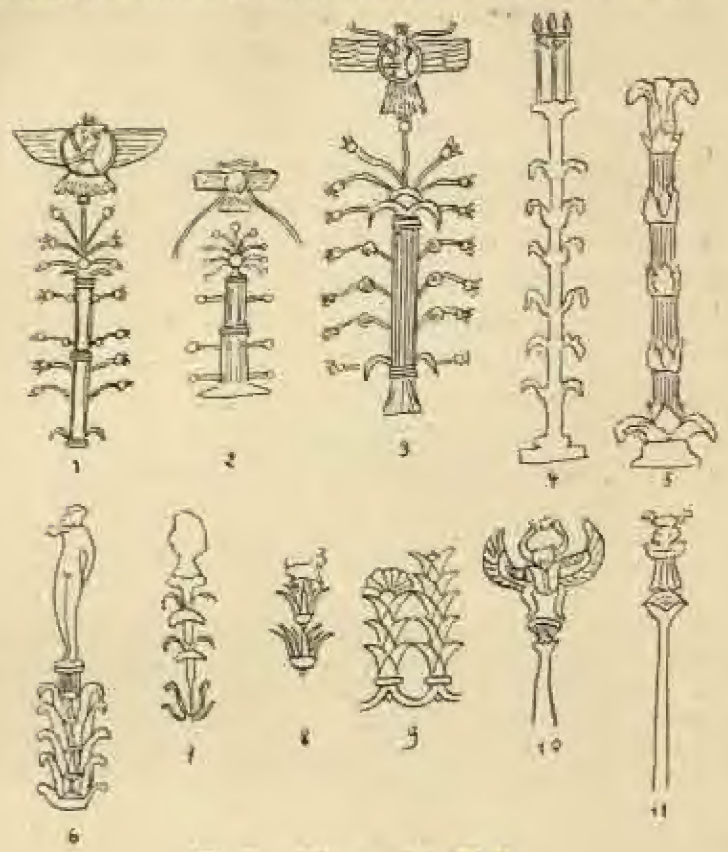



Fig. 2. — Arbre sacré et dérivés.

thème est fréquent dans l'art oriental, et l'on peut se demander encore s'il n'y a pas lieu de rapprocher aussi cette com-

1) On trouvera de nombreux détails sur la colonne florale égyptienne, souvent formée de fleurs de lotus superposées, dans les travaux de M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 298 sq.; *L'art antique de la Perse*, III, p. 32 sq. L'auteur étudie l'histoire de ce motif qui, né sur les bords du Nil, a passé en Assyrie, en Perse, et aurait inspiré le chapiteau grec ionique (*L'art antique de la Perse*, III, p. 47, 53, 59, 32 sq.). Cf. Borchardt, *Die aegyptische Pflanzensaule*, 1897. La colonne de Delphes où l'acanthe est substituée au lotus se rattache étroitement à ce prototype.

position charmante des monuments où apparaît l'arbre de vie surmonté du disque ailé anthropomorphe, ou de quelque autre symbole.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que cette tige végétale d'acanthe offre la même apparence que maint arbre de vie sur les cylindres assyriens (fig. 2, 14). De part et d'autre, on retrouve la collerette de feuillage d'où sort la colonne, les anneaux de feuilles qui interrompent par place le fût cannelé, et le chapiteau terminal aux feuilles incurvées[1]. Si la feuille d'acanthe a remplacé le lotus et le palmier, suivant un principe de substitution connu[2], l'aspect général de l'arbre est resté le même, et présente les mêmes détails de construction. M. Homolle a signalé divers monuments, colonnes votives sur des vases peints (fig. 2, 4), où apparaît cette colonne à tambours de feuillages[3]; il a rapproché de celle de Del-

1) Ex. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 590, fig. 67; 592, fig. 70; 594, fig. 71. Cf. *Bulletin de Correspondance hellén.*, 1908, p. 225, fig. 13-4.

2) M. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 161, a montré que « chaque peuple, en effet, semble avoir introduit dans cette combinaison symbolique l'arbre qu'il estimait le plus précieux. Ainsi nous y voyons figurer tour à tour le dattier en Chaldée, la vigne ou le conifère en Assyrie, le lotus en Phénicie, le figuier dans l'Inde ».

3) Cf. encore colonne de bronze avec brûle-parfums au sommet, de Montefortino, ornée de collerettes de lotus et terminée par un chapiteau lotiforme, Montelius, *Civilisation primitive en Italie, II. Italie centrale*, pl. 155, n° 10; chenets étrusques, terminés au sommet par une fleur de lotus, avec supports latéraux tout le long de la tige, rappelant les anneaux de la colonne florale, *ibid.*, pl. 184, 13; parfois l'extrémité supérieure supporte un personnage, nouvel élément d'analogie avec la colonne delphique, *ibid.*, pl. 196, 22, 192, 16 (tête quadruple). Parmi les monuments plus récents, citons sur des reliefs de Pergame une colonne d'acanthe, avec anneaux de feuillage, Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines, Musées impériaux ottomans*, I, p. 574, fig., p. 579, fig. Candélabre de Palerme du XII<sup>e</sup> siècle, imitant un type antique : colonne d'acanthe, surmontée d'un groupe de quatre personnages, qui, bien qu'adjonction postérieure, est sans doute aussi une réminiscence antique. Didron, *Annales arch.*, XXVII; D'Allemagne, *Hist. du luminaire*, p. 111, fig. — Il serait intéressant de réunir tous les monuments où l'on retrouve, plus ou moins semblable, le type de la colonne florale de Delphes, surmontée ou non d'un groupe humain, monuments très nombreux et qui s'échelonnent sur une longue durée chronologique.

phes certaines stèles funéraires avec la même disposition[1].

D'autre part, nous avons mis en relief le caractère funéraire des éléments qui constituent le monument delphique, danseuses au calathiscos, acanthe. Toutes ces analogies nous permettent de penser que ce curieux agencement des collerettes de feuillage superposées, a, lui aussi, un sens symbolique, qu'il confirme l'hypothèse que le thème de l'arbre de vie a servi de prototype au monument en question, que, d'une façon plus générale, les colonnes végétales soutenant un personnage, dans l'art grec et gréco-romain, dérivent plus ou moins directement de ce très ancien thème, et éveillent l'idée d'immortalité. La disposition du feuillage d'acanthe, formant la colonne à figure, qui soutient l'édicule des divinités infernales, sur le vase d'Altamura (fig. 2, 6)[2], la tige formée de fleurs superposées, au sommet de laquelle est placée une tête féminine (Ariane), sur un vase italique du Musée de Genève (fig. 2, 7)[3], et sur beaucoup d'autres vases peints de la décadence italique, s'inspirent de la même idée, et trouvent de frappants parallèles dans l'art oriental et égyptien.

*
* *

Sur les cylindres assyriens, l'arbre revêt des formes variées : il peut être rendu de façon naturaliste, tout en présentant une rigide symétrie ; il peut, comme on vient de le voir, ressembler à une colonne d'où se détachent les éléments floraux ; enfin, il peut n'être plus qu'une colonne seule, un mât, que

1) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 221, fig. 11 ; *Journal of hellenic studies*, 1895 ; cf. Baumgarten, *Die hellenische Kultur* (3), p. 403, fig. 390.

2) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1908, p. 218, fig. 8.

3) N° 4820. Musée d'Art et d'Histoire. Rapport de 1907, pl. Sur cette colonne égyptienne formée de fleurs de lotus superposées, qui se retrouve en Assyrie et en Perse, (Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 10, note 1. Il est donc erroné de dire, p. 301) : « Les Grecs eux-mêmes qui empruntèrent à l'Égypte les belles tapisseries à volute, ne semblent pas avoir utilisé les colonnes de lotus superposées ». *L'Art antique de la Perse*, II. p. 82, fig. 58, III. p. 38 sq.

surmonte l'emblème. Même processus dans l'art égyptien. Qu'on regarde, sur une coupe de bronze de Nimroud[1], œuvre phénicienne à motifs égyptiens, les symboles solaires, scarabées, tête ailée à uraeus, surmontant des colonnes (fig. 2, 10-11). On notera en particulier la colonne à tête ailée, accostée de deux griffons portant la double couronne égyptienne, qui posent la patte sur la tête de petits personnages agenouillés, lesquels lèvent les bras en signe d'adoration[2], et l'on reconnaîtra le motif de l'arbre sacré surmonté du disque anthropomorphe ailé (fig. 2, 11).

Si donc en Grèce la colonne florale de Delphes et ses analogues s'inspirent de la même idée que la colonne lotiforme de l'Égypte, et que l'arbre de vie surmonté du disque anthropomorphe ou d'un autre symbole solaire de l'Assyrie, on peut se demander s'il n'y a pas lieu de rattacher au même principe l'usage d'élever des statues sur des colonnes. Il est certain que ce ne fut pas sans raison qu'on jucha au sommet de celles-ci des images divines et humaines; et l'on ne se contentera pas de l'explication de Pline, affirmant que le but des colonnes était « d'élever au-dessus des autres hommes ceux à qui on les dressait »[3], si l'on n'entend le mot élever qu'au sens matériel, placer leur effigie au-dessus du niveau du sol. Il semble plutôt que la colonne surmontée de la statue est l'arbre cosmique lui-même, et l'on peut comparer les monuments grecs à ceux de l'Inde, où Bouddha, issu du lotus, est juché au sommet de la colonne, modification de l'arbre sacré[4]. Sans vouloir rappeler les monuments préhelléniques qui se rapportent au culte de l'arbre sacré et du pilier, souvent surmonté de l'em-

1) Perrot, *Hist. de l'art*, II, p. 739, fig. 399; Poulsen, *Der Orient und die Frühgriech. Kunst*, p. 6, n° A, 7.

2) Ce ne seraient pas, comme on le dit, des ennemis foulés au pied par les griffons; ce serait une scène d'adoration, de protection divine, plutôt que d'imploration.

3) *Hist. nat.*, XXXIV, 12.

4) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, pl. V, e-g, p. 154.

blème divin, l'oiseau[1], on se bornera à faire observer que dans la Grèce hellénique les figurations analogues sont nombreuses, rattachées par Eisler au motif de l'arbre cosmique[2].

On sait que la colonne funéraire a en Grèce des origines fort anciennes, qu'elle soit seule, ou qu'elle supporte un emblème[3]. Dans l'archaïsme du VI[e] siècle, les colonnes funéraires, ayant au sommet une Sirène, un sphinx, ou l'image du défunt, ne sont pas rares[4], et il semble que ce motif, qui persiste à l'époque classique[5], a pris naissance dans la Grèce orientale et en Asie Mineure, avant de se répandre dans la Grèce continentale[6]. C'est là un point qui corrobore l'hypothèse d'une relation entre la colonne surmontée d'une statue et l'arbre de vie oriental[7], et la destination funéraire de ce type devant évoquer l'idée d'immortalité, vient à l'appui de cette opinion. M. Collignon pense qu'en donnant la colonne comme support à la statue, les artistes grecs ne faisaient qu'adapter aux rites funéraires une forme de base souvent employée pour les statues votives[8]. Je croirais plutôt

1) Girard, *Ajax, fils de Télamon*, Rev. des ét. grecques, 1905, p. 1 sq.; Evans, *Mycenean Tree and Pillar Cult*, Journal of hellenic Studies, 1901, p. 99 sq.; Harrison, *Themis*, p. 165, etc.

Cf. sarcophage d'Haghia Triada, Harrison, *op. l.*, p. 177; triple pilier à la colombe, *Ibid.*, p. 193, fig. 48, etc.

2) Ci-dessus, p. 7. Ex. Harrisson, *op. l.*, p. 101, fig. 17.

3) Collignon, *Les statues funéraires*, p. 29, 37.

4) *Ibid.*, p. 38 sq., 78.

5) *Ibid.*, p. 97 sq.

6) *Ibid.*, p. 38, 40.

7) M. Collignon, *op. l.*, p. 40, s'exprime ainsi : « Tout porte à croire que les sculpteurs de l'Ionie et des îles avaient les premiers compris quelle ressource pouvait, à ce point de vue, présenter la colonne, avec son fût svelte et élancé, couronné d'un chapiteau à volutes, d'où la statue semble surgir, comme une fleur à l'extrémité de sa tige. » Ce qui n'est dans l'esprit du savant archéologue qu'une métaphore, est pour nous une réalité, si l'on admet que la colonne n'est à l'origine que l'arbre de vie, d'où jaillit la statue. Notons du reste que l'on a déjà voulu faire dériver les statues placées sur des colonnes, du type oriental des colonnes solaires, *Rev. arch.*, 1890, 40, p. 293-4.

8) *Ibid.*, p. 40.

que ce motif fut d'abord funéraire, et fut ensuite appliqué aux statues votives. Tombeaux juchés sur de hauts piliers, comme en Lycie ; colonnes supportant une pièce réelle ou plastique de l'armement du défunt, casque, bouclier[1] ; statue du défunt remplaçant son corps réel ; emblèmes d'immortalité, Sirènes, Sphinx, pommes de pin[2] : ce sont là autant de formes différentes de la même idée.

Les statues votives elles-mêmes, fixées sur de hautes colonnes, le confirment. Si les danseuses de Delphes évoquent l'idée d'immortalité, dans le même sanctuaire, le Sphinx qui veillait au loin du haut de sa colonne ionique, motif funéraire connu[3], est « l'emblème de la puissance divine qui dispose de la vie et de la mort[4] ». Colonne aux danseuses, colonne au Sphinx, étoiles d'or des Eginètes au sommet de leur mât de bronze[5], sont bien des variations d'un même type, comme le remarque M. Bourguet, à des étapes différentes d'évolution logique. Car si l'arbre de vie est encore facilement reconnaissable à ses feuilles dans la Colonne aux danseuses, il n'est plus que simple colonne ionique dans le monument des Naxiens.

Est-on en droit de rattacher à cette idée créatrice toutes les statues qui s'unissent à la colonne, depuis les Kouroi et Korés[6] du VI[e] siècle, dieux ou mortels, en passant par les œuvres classiques, telles que la Niké de Paeonios, les Nikés supportés par des colonnettes sur les amphores panathénaïques ou dans la statuette du Varvakeion[7], les Apollons

1) Collignon, *op. l.*, p. 37 ; cippes béotiens avec casques, *Rev. arch.*, 1908, I, p. 201-2.

2) Colonnes funéraires surmontées de la pomme de pin, symbole de fécondité, d'immortalité. Cf. mon article, *A propos de la main votive d'Avenches*, Indicateur d'antiquités suisses, 1914.

3) Collignon, *op. l.*, p. 98 sq., 81 sq.

4) *Ibid.*, p. 88. Cf. aussi sphinx d'Egine. Sur le caractère chthonien du monument de Delphes, Bourguet, *Les ruines de Delphes*, 1914, p. 131.

5) Sur ce type, ci-dessus, p. 7.

6) Kouroi, Deonna, *Les Apollons archaïques*, p. 55-6 ; Korés, *Jahrbuch*, II, 1887, p. 140 ; 1888, p. 269 sq. ; Lechat, *Au Musée de l'Acropole*, p. 257.

7) Dans l'Athéna Parthénos, en effet, la colonne sert de piédestal à la Niké

sur colonnes[1], jusqu'aux colonnes triomphales romaines[2]? Il serait imprudent de trop généraliser, bien que l'hypothèse soit plausible, et l'on se souviendra que la genèse d'un même type artistique peut être multiple.

* * *

L'union de la figure humaine à la colonne, et la notion de vie, de fécondité, d'immortalité, s'observent encore dans d'autres monuments voisins. On a souvent mentionné les mâts de pierre qui se dressaient à l'entrée du temple syrien d'Hiérapolis[3], et aux sommets desquels un homme montait à date fixe, y restant sept jours en communion avec le dieu. On les a rapprochés avec raison des obélisques, sortes de « paratonnerres religieux »[4], qui se dressaient à l'entrée des temples égyptiens, et l'on s'est même demandé si la Phénicie avait imité sur ce point l'Égypte, ou si c'était le contraire qui était vrai[5]. Le rapprochement est d'autant plus justifié, que l'Égypte connaissait un rite analogue, consistant à faire grimper les chefs des pays voisins de l'Égypte à une espèce de mât de cocagne planté par le roi, et surmonté des prix offerts[6]. En découvrant dans le sanctuaire cananéen de Ghézer des piliers avec entaille au sommet, M. Macalister a songé aux colonnes d'Hiérapolis, et pensé que l'entaille servait à fixer la corde par laquelle se hissaient les stylites, mais cette hypothèse est peu probable[7]. On a voulu encore reconnaître

en même temps que de soutien pratique à la main d'Athéna, *Ath. Mitt.*, XI, p. 394-5.

1) Deonna, *op. cit.*, p. 56, référ.

2) On notera le caractère funéraire de la colonne Trajane, qui, supportant à son faîte la statue de l'empereur, en renferme le tombeau à sa base.

3) *De Dea Syria*, 28. Colonnes (phalliques) érigées devant les temples syriens, au-dessus desquelles le soleil et la lune, sur les monuments, Eisler, *op. l.*, II, p. 628-9.

4) Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 66-7.

5) Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (2), p. 212-2.

6) Lefébure, *op. l.*, p. 45.

7) Vincent, *Canaan*, p. 124.

l'illustration du rite d'Hiérapolis dans un petit bronze de Stuttgart, mais sans aucune probabilité[1]. D'autre part, M. Toutain a prouvé que le christianisme a continué ce vieux rite, et que saint Siméon le Stylite est le successeur des prêtres syriens qui se juchaient au sommet des piliers de pierre hiérapolitains[2] ; l'origine orientale de cette pratique devenue chrétienne, répétée par d'autres ascètes, est si vraie, que Vulfilaïc de Trèves ayant voulu imiter le stylite de Syrie, les évêques lui firent comprendre que ce qui réussissait là-bas pouvait ne pas aussi bien réussir sur les bords de la Moselle[3].

Ces colonnes d'Hiérapolis étaient-elles des phalloi, comme le dit l'auteur de la Dea Syria? On l'a contesté. Il semble plutôt qu'il faut reconnaître en eux l'équivalent du mât cosmique, dont il a été déjà question plus haut. On aurait voulu rappeler par là, a-t-on dit, que, lors du déluge, les hommes avaient dû se réfugier au sommet des arbres et des monts ; une cérémonie semblable était pratiquée en Béotie en l'honneur de Deukalion[4]. C'étaient, a-t-on prétendu, des colonnes consacrées au soleil[5]. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de ces piliers religieux, nous sommes en droit de rapprocher ce rite, où l'homme surmontait le pilier, telle une statue vivante, des monuments cités plus haut, de l'arbre cosmogonique terminé par l'oiseau solaire, par le disque ailé, anthropomorphe ou non, et des colonnes qui portent à leur sommet la statue.

Phallus ou arbre sacré, deux emblèmes semblables, par leur forme, comme par la notion de vie, de fécondité qu'ils

1) *Arch. Anzeiger*, 1890, p. 97 ; 1912, p. 13, fig.

2) *La légende de Saint Siméon Stylite et ses origines païennes*, Rev. hist. des relig., 1912, p. 171 sq. M. Dussaud avait déjà reconnu dans le rite d'Hiérapolis l'origine des pratiques des stylites, *Rev. arch.*, 1896, 28, p. 332-3.

3) Grégoire de Tours, *Hist. eccl.*, V, 15 ; cf. Renan, *Nouvelles études d'Histoire religieuse*, p. 4-5.

4) Gruppe, *Griech. Myth.*, I, p. 94 ; A. Reinach, *Noé Sangariou, étude sur le déluge en Phrygie*, 1913, p. 59, note 1.

5) Lagrange, op. l., p. 215 (p. 210 sq. Colonnes, piliers, khammanim).

évoquent : sur la tombe, le phallus peut se dresser aussi bien que la colonne[1]. Le phallus pourra donc être, comme la colonne, surmonté d'une figure humaine[2], à laquelle il donne naissance, et il en sera de même pour le pouce de la main, au sens phallique connu, que l'on voit, dans les mains votives de Sabazios, terminé par une pomme de pin, emblème de fécondité et d'immortalité, aussi bien que par le buste du dieu[3].

W. Deonna.

1) Phallus sur tombes, *Ath. Mitt.*, XXIV, p. 7 sq., etc.

2) Si les colonnes d'Hiérapolis sont des phalloi, il n'est pas sans intérêt de mentionner un phallus cananéen, dont l'extrémité est sculptée en visage humain, Vincent, *Canaan*, p. 168, *référ.*; type du reste universel. Cf. statuettes de l'Afrique occidentale, dont la verge forme le corps et dont le gland est la tête, *L'Anthropologie*, 1913, p. 422 sq., 436, 451. Phalloi à tête de lion ou de bélier, bronzes du Musée de Naples, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1906, p. 607, sq.; phallus divin à tête de lion en Égypte, Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 57 ; statuette de Ptah patèque, dont le phallus est remplacé par une tête humaine, Brugsch-Pacha, *Sur une statuette de Ptah patèque*, Annales du service des antiquités de l'Égypte, VIII, 1907, p. 160 ; cf. *Rev. hist. rel.*, 59, 1909, p. 70. Autres exemples dans l'article cité à la note 3.

3) Sur ce sujet, cf. mon article, A propos de la main votive d'Avenches, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914.

# REVUE DES LIVRES

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Heinrich Schumacher. — **Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8.** — Rom, Verlag des Päpstl. Bibelinstituts, 1914, 1 vol. grand in-8, xxxi et 232 pages.

Nous avons ici devant nous la première partie d'un ouvrage exégétique sur un passage biblique de quatre versets seulement. Mais ce passage paraît à l'auteur d'une importance assez grande pour mériter qu'on lui consacre un travail aussi étendu. Il est d'avis que, jusqu'à ce jour, les commentaires laissent beaucoup à désirer sur ce point, malgré toute la peine qu'on s'est donnée pour déchiffrer le sens exact du texte. Celui-ci présente réellement de grosses et multiples difficultés. Aussi y a-t-il eu des savants qui ont pensé que certaines obscurités n'en pourront jamais être éclaircies d'une manière tout à fait satisfaisante. Notre auteur croit toutefois la chose possible.

La plus grande difficulté gît dans le membre de phrase où il est dit que Jésus-Christ « n'a pas considéré comme une rapine (ἁρπαγμός) l'égalité avec Dieu », le terme grec cité ne figurant qu'ici dans toute la Bible et une seule fois dans la littérature grecque profane, chez Plutarque, sans que cet exemple puisse nous tirer d'embarras. M. Schumacher part donc de l'idée qu'à cet égard il faut surtout se laisser guider par les Pères d'Église grecs, qui auront été le mieux à même de connaître le vrai sens du terme en question, par l'usage qu'on en aura encore fait de leur temps. Il passe en revue toutes les déclarations de ces Pères sur ce point et arrive à la conclusion qu'ils étaient presque tous d'accord pour penser que la dite formule n'est qu'une accentuation emphatique de la légitimité que la nature du Christ lui donnait de s'égaler à Dieu. Et il oppose cette thèse à nombre d'exégètes de nos jours qui ont prétendu que les Pères ne nous fournissent aucun point d'appui sérieux à cet égard.

Il passe ensuite aux Pères latins, où l'exégèse moderne a voulu trouver un point de vue autre que chez les Pères grecs. L'examen de ce que les premiers enseignent sur notre sujet l'amène, au contraire, au résultat qu'il y a là-dessus un accord foncier entre les deux catégories de Pères.

Selon lui, l'exégèse des siècles postérieurs abandonne ce terrain solide, elle procède par tâtonnements et aboutit à l'incertitude. Au lieu que, dans les anciens temps, quelques rares voix seulement ont exprimé l'opinion que le membre de phrase dont il s'agit se rapporte, non au Christ préexistant, mais au Christ historique, Luther et Calvin abondent dans ce sens et d'autres après eux.

Dans les temps modernes, la plupart des exégètes catholiques sont restés fidèles au point de vue patristique. L'exégèse non catholique est plus riche et plus variée, mais a aussi une tendance plus négative et plus aprioristique. Contrairement à l'avis des Pères, qui voyaient ici l'accentuation de l'idée que l'égalité de Jésus avec Dieu était légitime et conforme à sa nature, cette exégèse veut y trouver la négation de cette idée. Suivant notre auteur, cette exégèse émane en droite ligne de Luther.

Avec toute cette discussion, nous sommes arrivés à la fin de la page 129, en sorte que, pour le reste du sujet, il ne reste plus que 100 pages. Mais M. Schumacher croit avoir surmonté la plus grosse difficulté par ce qui précède, ce qui lui permettra de marcher plus rapidement dans le reste de son étude.

Ici, il commence également par recueillir les avis des Pères de l'Église sur le sens des versets qui restent à étudier. D'après lui, tous les Pères s'accordent pour penser que notre passage veut parler de l'état du Christ préexistant, revêtu de sa nature divine, et de son état d'abaissement, où il est revêtu de la nature humaine en vue de son activité historique, sa divinité allant toutefois de soi et sa kénose consistant dans l'incarnation, dans l'adoption de la pleine nature humaine, sans modification de sa nature divine.

Cette interprétation fut généralement suivie jusqu'à Luther et Calvin, qui ont vu dans la kénose un recèlement des attributs divins du Christ terrestre. Cette rupture radicale avec la tradition a grandement influencé l'exégèse moderne, aprioristique et chaotique, tandis que l'exégèse catholique est restée fidèle à la saine tradition patristique. Il faudrait avant tout suivre celle-ci dans des questions de ce genre.

Ce livre est un bon recueil de matériaux sur le sujet qu'il traite. Tous

ceux qui s'occuperont de celui-ci à l'avenir devront en tenir compte et y trouveront une riche mine de renseignements. La méthode suivie par l'auteur est vraiment historique. Les conclusions qu'il en tire nous paraissent plus subjectives, et lui auront été inspirées en partie par son traditionalisme. Car l'exégèse patristique est loin d'être supérieure à l'exégèse moderne. Contentons-nous de cette réserve générale, en attendant la suite de notre ouvrage.

C. PIEPENBRING.

---

Pierre de Labriolle. — **Les sources de l'histoire du Montanisme.** Textes grecs, latins, syriaques, 282 pages. — *La crise montaniste*, 1913, 607 pages.

Comme l'indique le titre du premier de ces deux ouvrages, l'auteur nous donne un recueil des textes qui intéressent le Montanisme. Ces textes sont accompagnés d'une traduction française et précédés d'une introduction critique. On possède désormais sous forme accessible et commode toutes les sources du Montanisme. L'auteur n'a rien épargné pour être complet et exact. Il y a pleinement réussi.

Excellente de tous points, l'introduction critique n'appelle que très peu de réserves. Il en est une, cependant, qui ne laisse pas d'être importante. L'auteur a fait des sources ecclésiastiques de l'histoire du Montanisme une critique aussi juste que précise. On ne pourrait souhaiter mieux. Il en résulte très nettement que les témoignages des adversaires sont au plus haut degré tendancieux et suspects. On ne pourra en faire usage que dans la mesure où il sera possible de les contrôler. Apollonius, l'anonyme d'Eusèbe, Hippolyte, Épiphane sortent de cette étude fort amoindris en tant qu'informateurs ou historiens du Montanisme. L'étude des sources du gnosticisme nous avait amené, en ce qui concerne les hérésiologues, à une constatation toute pareille. Nous enregistrons avec satisfaction cette concordance de vues critiques entre le nouvel historien de l'hérésie montaniste et nous-même.

Cette satisfaction, cependant, n'est pas sans mélange. Car tout en relevant, avec une pénétrante clairvoyance, parfois avec une sévérité dont nous n'userions guère, les défaillances des témoins ecclésiastiques, l'auteur enveloppe sa critique de considérations qui semblent destinées à plaider les circonstances atténuantes. Ce qu'il y a de plus grave,

c'est que dans son histoire même, il n'hésite pas à accorder par exemple à l'Anonyme ou à Apollonius une confiance que n'autorise pas sa propre critique. L'auteur se donne ainsi un peu l'air de reprendre d'une main ce qu'il accorde de l'autre. On dirait qu'il lui est pénible d'aller jusqu'aux conséquences de son propre jugement critique.

Cette histoire du Montanisme est, sans contredit, la plus complète et la meilleure qui existe. La bibliographie n'a rien omis d'important. Elle ne pourrait être plus complète. La lecture de l'auteur se distingue par la richesse, la variété, la précision. Ce qui importe plus encore, c'est que toute cette érudition, à part quelques longueurs, n'a rien d'encombrant. L'auteur a su organiser l'exploitation du domaine qu'il a choisi avec une méthode qui lui en assure la pleine maîtrise.

Quel a été le plan qu'il a suivi ?

Il s'efforce d'abord d'élucider l'origine du Montanisme. On nous apprend ce qu'il a été. La « nouvelle prophétie » a soulevé de vives polémiques, provoqué des excommunications. L'auteur en fait un tableau exact et lumineux. Chemin faisant, il note les sympathies que le Montanisme a rencontrées, même parmi les évêques, et nous les explique. Il s'est diligemment appliqué à faire la lumière sur l'accueil qu'il a reçu en Gaule et à Rome. Le cas de Tertullien lui a paru, avec raison, mériter une étude approfondie. Il nous renseigne enfin sur les destinées ultérieures du Montanisme, et dans sa conclusion essaie de préciser le degré d'influence, indirecte d'ailleurs, que les voyants de Phrygie ont exercée sur la grande Église. D'après l'auteur, celle-ci aurait su conserver, en le réglant, ce que l'esprit montaniste et même l'extase avaient de vrai et de légitime.

On le voit, l'œuvre est trop vaste pour que nous puissions en examiner tous les détails. Il faut nous borner à l'essentiel.

Après un chapitre préliminaire, M. de L. étudie et commente les oracles montanistes. Outre que ce chapitre est excellent, plein de remarques exégétiques justes et lumineuses, il possède l'avantage de nous donner, par l'explication même des oracles de Montan et des prophétesses, une vue du Montanisme prise à la source même. Cette vue servira à nous guider dans la suite, à contrôler les affirmations des adversaires et parfois à corriger ce qu'a d'excessif la confiance que l'auteur accorde, ici et là, à des écrits dont il nous a donné tant de raisons de nous méfier.

Après avoir défini le Montanisme primitif, l'auteur se demande si la prophétie phrygienne n'était qu'une réapparition de l'ancienne prophétie chrétienne, ou si elle s'en distinguait essentiellement. Les montanistes eux-mêmes prétendaient être les continuateurs des premiers prophètes chrétiens ; leurs adversaires le niaient. C'est aux premiers que la critique moderne donne plutôt raison.

Cette opinion, M. de L. la traite de « demi-illusion ». A quels signes reconnait-il que la prophétie montaniste se différencie radicalement de l'ancienne prophétie chrétienne? C'est d'abord que Montan et les prophétesses non seulement se donnent pour les organes du Paraclet, mais qu'ils proclament que les sentences qu'ils émettent sont les propres paroles de Dieu, de Jésus-Christ ou de l'Esprit. Ils s'identifient à celui qui les inspire (p. 130). Dès lors évêques et fidèles n'avaient qu'à s'incliner. Orgueil pur, dit l'auteur, sous les apparences de l'humilité.

Mais, dirons-nous, les prophètes de tous les temps et de toutes les religions ont-ils jamais eu une autre attitude ? Les voyants d'Israël ne s'identifient-ils pas à Jahvé? L'apôtre Paul ne distingue-t-il pas nettement entre les conseils qu'il donne en son nom propre et ceux qu'il mande « de la part du Seigneur » ? Ne se considère-t-il pas comme le porte-parole de Jésus? L'auteur du IV[e] évangile s'est fait à tel point l'organe de Jésus qu'il ne sépare plus sa théologie de la parole même de son maître. Enfin n'est-il pas inhérent à la notion même de prophétie que l'inspiré se confonde avec le dieu qui l'inspire? Aussi ne parvenons-nous pas à saisir la distinction que notre auteur veut établir entre la prophétie des montanistes et celle de leurs prédécesseurs dans l'Église chrétienne. Si l'on suppose qu'ils ont caché sous le voile d'une fausse humilité un orgueil monstrueux, quel est le prophète qui échapperait à ce reproche ?

Mais les prophètes phrygiens, nous fait remarquer l'auteur, ont ceci de particulier que, dans leurs heures d'inspiration, ils perdaient conscience d'eux-mêmes, ils entraient dans un état extatique qui les privait de l'usage de leur raison, l'inspiration produisait chez eux des contorsions, des convulsions et autres phénomènes pareils.

Ici il faudrait s'entendre sur ce terme de prophétie. Si l'on en croit l'apôtre Paul — et c'est notre plus ancien témoin — les charismes de l'Esprit étaient consécutifs à la conversion au christianisme. Paul ne concevait même pas que l'on devint chrétien sans que l'Esprit s'emparât du néophyte et se manifestât par l'un de ces charismes. Ses déclarations sont formelles, Galates, III, 2 et 5 ; I Corinth., II, 4, V, 4,

XII, 5-11 ; II Corinth., I, 22 ; Rom., VIII, 26, XV, 19 ; Actes, XIX, 1-7. On sait que dans I Corinth., XIV, Paul nous renseigne avec précision sur les manifestations de l'Esprit. Les principales sont la prophétie et la glossolalie. Au fond c'est le même charisme, mais avec une différence d'intensité. Chez le prophète si chaleureux, si véhément qu'il soit, l'inspiration n'abolit pas la conscience. Il reste maître de lui-même. Le glossolale est un inspiré à un degré supérieur. Il y a des moments où sa parole se brise et se fractionne en mots sans suite, se dissout même en éjaculations incompréhensibles. Parfois, il entre en extase, et alors il perd conscience au point de ne plus se souvenir avec précision de ce qui lui est arrivé et de ce qu'il a entendu. Paul lui-même connaissait très bien cet état et en a donné le signalement très précis (II Corinth., XII).

Il est certain — Paul nous en est garant — que dans les premières églises ces phénomènes ou manifestations de l'Esprit ont été fréquents et habituels. Les extatiques étaient nombreux parmi les chrétiens. Cette surabondance d'inspiration ne laissait pas d'inquiéter Paul lui-même. Certes les illuminés étaient d'étranges personnages. Contorsions, attitudes bizarres, paroles incohérentes, exclamations incompréhensibles, un ton d'oracles, rien n'y a manqué. Celse qui avait observé un peu partout des phénomènes analogues est vraiment excusable d'avoir confondu les inspirés de Cybèle et les inspirés de Jésus-Christ.

Si tels ont été les premiers prophètes et glossolales chrétiens, en quoi se distinguaient-ils de leurs héritiers de Phrygie ? A de certains jours, Montan et les prophétesses proféraient des sentences fort claires et souvent fort sensées. Nous en avons quelques échantillons. A d'autres moments, ils tombaient en extase ; leur conscience, semble-t-il, s'oblitérait. Au réveil il ne leur restait que le sentiment, mais très net, d'avoir été les organes tout passifs du Paraclet. Qu'est-ce à dire sinon qu'ils ont été tour à tour prophètes et glossolales dans le sens de I Corinthiens, XIV ?

Mais, nous dit M. de L., si les prophètes de Phrygie ne différaient pas des anciens prophètes chrétiens, que signifie l'émoi des évêques d'Asie Mineure ? Ceux-ci ont évidemment senti chez ces nouveaux prophètes un je ne sais quoi qui n'était pas primitif. Il nous semble cependant, que l'émotion des évêques asiates s'explique plus simplement. Notre auteur nous a lui-même démontré que le prophétisme primitif s'est peu à peu tari. Vers l'an 160, il n'était plus qu'un nébuleux souvenir. On avait tout à fait perdu l'habitude des manifes-

lations de l'esprit ; on ne les voyait plus de ses yeux. Quoi de surprenant que la réapparition, brusque comme une explosion, des antiques charismes ait dérouté la plupart des chrétiens de la seconde moitié du IIe siècle ? On l'aurait été à moins. M. de L. aime à comparer le Montanisme au prophétisme cévenol. Il a raison. Ce qui est curieux, c'est que les prophètes et prophétesses de 1715 produisaient sur Antoine Court qui allait être le réorganisateur des églises réformées, exactement le même effet et pour la même raison que celui que notre auteur relève chez les évêques d'Asie Mineure. Se représente-t-on l'émotion d'un bon catholique ou d'un protestant orthodoxe assistant aux scènes que Paul décrit dans sa lettre aux Corinthiens ? M. de L. sait mieux que qui que ce soit l'impression produite dans les milieux traditionalistes par le Réveil du Pays de Galles. Aussi nous concluons que l'émotion de l'épiscopat ne prouve aucunement que la prophétie montaniste fût une nouveauté en ses manifestations extérieures, mais seulement qu'aux environs de l'an 160, on ne connaissait plus ce genre de phénomènes, cependant primitifs et bien chrétiens.

D'autre part, par définition, une prophétie proclame quelque chose d'inédit. Du moment que les montanistes affirmaient l'activité incessante de l'esprit, ils ne pouvaient se donner simplement pour des chrétiens archaïques ; ils devaient admettre que les révélations dont ils étaient favorisés apportaient du nouveau et par là complétaient les anciennes. Ils innovaient notamment dans la discipline ; ils proposaient un code dont le détail précis constituait la nouveauté. Ils étaient bien aises de justifier cette partie de nouveauté dans leurs prophéties par les textes johanniques. Ceux-ci leur donnaient si clairement raison que les Aloges, pour récuser ces textes, auraient voulu répudier le IVe évangile tout entier.

Ainsi s'explique le caractère à la fois archaïque et novateur du montanisme. Du même coup, on se rend parfaitement compte de l'émotion qu'il a soulevée dans un temps où l'Église ne connaissait plus l'effervescence des prophètes et des glossolales de la Corinthe de saint Paul.

Une fois convaincu que le prophétisme de Montan et de ses partisans constituait une déviation, notre auteur se sent plus à l'aise pour se ranger au jugement des évêques. Cela ne l'empêche pas de relever, avec le sens critique si averti dont il donne tant de preuves, ce qu'avait d'excessif leur polémique. D'un autre côté, il ne va pas jusqu'à admettre les sympathies que le montanisme rencontrait au sein même

de l'épiscopat. Ces sympathies, il les traite de « connivences secrètes » et les évêques qui les manifestaient de « têtes épiscopales peu solides » (p. 147). Ce sont là des expressions trop vives qui risquent de faire croire que l'auteur oublie un instant sa fonction d'historien impartial.

L'espace nous manque pour discuter les vues de l'auteur sur les sentiments des confesseurs de Lyon à l'égard de la nouvelle prophétie. A ce chapitre, nous préférons de beaucoup celui où il traite du Montanisme à Rome.

Tertullien devait naturellement arrêter l'attention de l'auteur. Pour qui se place à son point de vue, le cas est embarrassant. Il est désagréable de constater qu'un homme de cette envergure a pris le parti des illuminés. Hâtons-nous de dire que toute cette partie de l'étude de M. de L. est d'une remarquable solidité. Il a montré de façon décisive que l'adhésion de Tertullien au Montanisme s'est faite par étapes et qu'elle a été la résultante d'une longue évolution. Par ses tendances, comme par la nature même de son esprit, l'auteur de l'*Apologeticus* était prédestiné à devenir montaniste. Nous souscrivons d'autant plus volontiers à ces vues que déjà en 1899 nous en développions d'analogues dans nos cours. Fort suggestif et vraiment nouveau est le chapitre que l'auteur a consacré aux idées pénitentielles de Tertullien.

Il ressort de l'étude même de l'auteur que pour s'étonner de l'évolution qui a jeté Tertullien dans le Montanisme, il faut ne comprendre ni sa psychologie ni les tendances essentielles de son christianisme. Aussi ressentons-nous quelque surprise lorsque l'auteur paraît supposer que Tertullien aurait éprouvé à la fin un « sourd remords » (p. 470). Où a-t-il trouvé cela ? Serait-ce une concession involontaire à l'opinion traditionnelle ?

Le Montanisme soulève un problème qui tient à la fois de l'histoire et de la psychologie religieuse. Il est constant que, depuis les origines jusqu'à nos jours, la piété chrétienne s'accompagne, à de certaines époques, d'une explosion de phénomènes psychiques toujours pareils. Ce sont les manifestations de « l'esprit ». Dès que la piété s'exalte et atteint une certaine intensité apparaissent l'extase, les visions, la glossolalie, la prophétie. M. de L. aurait pu inclure dans son histoire du Montanisme une étude de ce phénomène et en tenter une explication. D'autant plus qu'il n'ignore pas le problème ; il l'effleure, à chaque instant, dans les notes. Cependant il l'a écarté. Sans doute, il

nous répondrait qu'il a voulu faire de l'histoire et non de la psychologie religieuse.

Néanmoins, à un autre point de vue, peut-être a-t-il oublié quelque peu le dessein qu'il s'est proposé. En effet, tout son livre semble dominé par une préoccupation qui ne tient pas précisément de l'histoire. Il s'agit de l'attitude qu'a prise l'Église en face du Montanisme. Était-ce la bonne ? Se justifiait-elle ? Pour le fond, notre auteur prend le parti des évêques. Si assurément il n'a pas écrit son livre pour les justifier, son histoire n'en est pas moins leur apologie. De là le soin minutieux qu'il met à élucider le point de savoir si les confesseurs de Lyon ont versé dans l'hérésie montaniste. C'est pour la même raison qu'il lui importe si fort d'être fixé sur la nature des sympathies que tel évêque a manifestées pour la prophétie phrygienne. De là enfin la gêne visible que lui cause le cas de Tertullien et de là, outre l'explication historique qu'il en donne, ici et là l'insinuation qu'il faudrait chercher la raison ultime de la conversion de Tertullien au Montanisme dans son caractère, dans une certaine âpreté d'individualisme.

Ce que l'auteur aime à répéter, c'est qu'il n'aurait pas fallu prendre au tragique le prophétisme montaniste, c'est qu'on a mis trop d'ardeur à le condamner, trop de zèle à le persécuter et qu'il n'y a point d'inconvénient à reconnaître l'excès des sévérités épiscopales. Ce sont là, sans doute, des considérations qui ne manquent pas d'intérêt et qui ont leur importance pour les fidèles. Elles en ont moins pour l'historien et elles risquent, dans le cas présent, de donner à une excellente étude d'histoire un faux air d'apologie. Cette réserve, il fallait la faire. Au surplus, les préoccupations particulières de l'auteur sont si discrètes qu'elles n'enlèvent rien à la valeur de son livre, qui, nous le répétons, est certainement ce que l'on a fait de mieux sur la matière depuis Bonnwetsch.

EUGÈNE DE FAYE.

---

**Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklärung,** *mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhangen... herausgegeben* von G. Beer und O. Holtzmann : **Kil'ayim** (*verbotene Mischgattungen*) von Karl Albrecht. In-8° de 87 p. Prix : 4 m. 80, en souscription 4 m. 20. — **Rosch ha-schana** (*Neujahr*) von Paul Fiebig. In-8° de 127 p. (Prix : 6 m. 75 ; en souscription 7 m. 90). — **Horajot** (*Entscheidungen*), von Walther Windfuhr. In-8° de 37 p. (Prix : 2 m. 15 ; en souscription 1 m. 90). — 1914, Töpelmann, Giessen.

Ces trois nouveaux fascicules de la Misna, publiée sous la direction de MM. Beer et Holtzmann, présentent les mêmes qualités que les précédents : le texte est en général tout à fait correct et la traduction fidèle. Les notes sont substantielles et fournissent tout ce qui est nécessaire à l'intelligence du texte, et les introductions sont des contributions utiles et intéressantes à l'étude du judaïsme.

Le premier fascicule, publié par M. Albrecht, traite des mélanges interdits. Le sujet présentait des difficultés particulières à cause du grand nombre de noms de plantes et d'animaux, souvent difficiles à identifier. Dans l'avant-propos l'auteur indique l'origine biblique des interdictions de mélanges et parle de la date et de la composition du traité.

L'introduction que M. Fiebig donne au traité du Nouvel-An est beaucoup plus étendue, car l'auteur a d'abord analysé le traité, puis comparé la rédaction de la Misna à celle de la Tosefta, qui selon lui, n'est pas un complément de l'ouvrage de R. Juda Hannasi, mais un travail indépendant sur les matériaux de la « loi orale ». M. Fiebig expose ensuite l'histoire de la Néoménie et de la fête du Nouvel-An depuis les temps bibliques jusqu'à nos jours. Ces solennités ont changé de caractère, et cependant dans le rituel actuel on retrouve des survivances du culte primitif de la lune. L'auteur a reproduit les principales prières qui ont été composées pour la célébration du Nouvel-An. Ces textes seront certainement une nouveauté pour bien des savants.

Le troisième fascicule, dû à M. Windfuhr, est plus court que les autres. Il concerne les règles relatives aux sacrifices que l'on offrait pour des fautes involontaires, et qui, selon les rabbins, étaient dûs à la suite d'une fausse décision des tribunaux religieux, d'où le nom de *horajot* « enseignements doctrinaux ». Le traité est purement théorique,

puisqu'il n'y avait plus de sacrifices au temps de la Misna, et, par conséquent, assez artificiel.

Nous ferons quelques légères critiques au sujet de l'emploi des *matres lectionis*, de la vocalisation et de la traduction de quelques passages. Dans *Kil'ayim*, M. Albrecht omet le *wâw* pour le participe *qal*. Il vaudrait mieux, à notre avis, le conserver, parce qu'on le rencontre souvent dans la Bible et qu'il indique une voyelle primitivement longue. Par contre il serait bon de le supprimer au futur, à l'impératif et à l'infinitif construit du *qal*, p. e. עקר, לכבך (p. 22). C'est du reste, ce qu'a fait l'auteur à la fin du fascicule, p. e. p. 60. Nous signalerons en outre les points de détail suivants : p. 2 : *Dammây* plutôt que *dammay*, car c'est un adjectif de la forme *pa''âl*. — P. 6. Mettre *kil'âyim* à la pause, et supprimer le *wâw* de מרקדן. — P. 14, l. 1. Si le sujet de la proposition est אבטיח, il faut corriger לתוכו en לתוכה, le suffixe se rapportant à זמורה. — P. 24, ponctuer *yizrâ'êm* au lieu de *yizre'êm*. — P. 28, on doit écrire *nitma'at* au lieu de *nitma'ét*. La voyelle *a* s'est généralisée au réfléchi sous l'influence de l'araméen, excepté au participe et à l'infinitif. — P. 30, *délu'im* est peu vraisemblable : il faudrait *delu'im* ou *dillu'im*. — P. 52, plutôt *mudla* que *modla*, d'après l'usage biblique. — P. 70, ponctuer *mirda'at*. L'*i* ne devient *é*, que si le *résch* précède une gutturale ou une palatale.

Dans Rosch-Haschana, p. 25, lire *ėmat* pour *immat*, *temânê* pour *temâneyd*, *wehâdar* pour *wahadar*, *wemâfeld* pour מברכן pour מברכי (sujet féminin). — P. 26, עמומי בטן est une allusion à Is. 46, 3 et se rapporte aux Israélites. — P. 28, אותיות est construit avec חרשים et non pas coordonné. — P. 43. Ponctuer *binônim* pour *bênônim*. — P. 46, פתחון ne signifie pas « excuse », mais « droit de parler ». — P. 47, Mettre *élohayikh* au lieu de *élohékha*. — P. 66, lire *hotam* « sceau » au lieu de *hotém*.

Dans *Horajot*, p. 7, תלה veut dire « il s'en est rapporté à » et non « il dépend de ». — P. 8, lire *bezé* pour *bazzé* et *schana* « il diffère », pour *schinna*. La phrase de M. Aqiba signifie : je suis d'accord pour celui-ci (qui s'en va au loin) qu'il est plutôt dispensé (du sacrifice) qu'obligé (de l'offrir). Ben Azay lui objecte (non pas : lui demande) : Combien est différent celui-ci de l'autre (qui reste chez lui) !

MAYER LAMBERT.

CARL SACHSSE. **Balthasar Hubmaier als Theologe**, Berlin, *Trowitzsch u. Sohn*, 1914, XVI, 274 p. gr. 8°. Prix : 13 fr.

Le volume de M. Sachsse forme le vingtième fascicule des *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, que dirigent MM. Bonwetsch et Seeberg. Il est consacré à l'un des personnages les plus connus parmi les protagonistes du mouvement, à la fois religieux et politique, qui aboutit à la guerre des Paysans en 1525. On peut dire que Balthasar Hubmaier (ou *Hubmoer*, comme il signait d'ordinaire lui-même) a été l'un des Pères de l'Eglise anabaptiste, et c'est d'ailleurs ce côté de son activité que l'auteur a plus particulièrement étudié ici. Pour la partie biographique, il a eu d'assez nombreux précurseurs en Allemagne, en Autriche et même en Amérique[1]. Aussi les phases de cette existence agitée sont-elles aujourd'hui assez bien connues; seulement la tendance prévaut actuellement de voir en Hubmaier plutôt le penseur religieux que l'agitateur politique; les historiens ecclésiastiques disputent aux historiens profanes celui que M. S. appelle « le plus petit parmi les grands de la Réforme ». Cette étude des idées théologiques du curé de Waldshut n'est pas précisément facile; non pas que Hubmaier ne les ait pas suffisamment développées dans ses nombreux écrits, et le catalogue de ses publications de 1524 à 1527, ne comprend pas moins de vingt-trois articles[2]. Mais ses principes se sont modifiés au cours de son ministère et sur certaines questions il a émis des opinions différentes. Peut-être ses vues dernières sont-elles exprimées de la façon la plus nette dans sa *Justification à Ferdinand roi de Hongrie et de Bohême* (1528), restée manuscrite jusqu'à nos jours[3]. Ce petit paysan de Friedberg (près d'Augsbourg) était évidemment d'un tempérament impressionnable, ardent et batailleur; après avoir fait ses études à Fribourg-en-Brisgau, il est promu docteur à Ingolstadt où Jean Eck est son maître et protecteur (1512), puis il devient prédicateur à Ratisbonne,

1) Depuis Veesenmeyer (1826), nous avons eu les travaux de Schreiber (1839), de Hosek (1867), de Loserth (1893), de Vedder (1905).

2) Voy. Sachsse, p. 4-78, où la bibliographie est appuyée de nombreux extraits. D'autres opuscules sont perdus, quelques-uns d'une authenticité douteuse; il existe aussi quelques écrits supposés, qui ne sont pas de lui.

3) M. S. a le premier mis au jour cette pièce importante, p. 231-272. Mais comme c'est l'apologie d'un prisonnier on n'est pas absolument sûr qu'il n'a pas quelque peu mitigé le radicalisme de certaines de ses opinions pour échapper au bûcher.

où il se distingue comme antisémite et, s'il donne sa démission, c'est pour motif de froissements avec le magistrat. Il est encore bon catholique quand il arrive à Waldshut; mais là l'hérésie commence à l'infecter; en octobre 1523, il entre en rapports avec Zwingle, à Zurich; il introduit les idées de la Réforme parmi ses ouailles, vers Pâques 1524. Menacé par les autorités autrichiennes, il se sauve à Schaffhouse, où il avait été jadis maître d'école. Là, ses opinions s'accentuent; il devient l'adversaire de son ancien ami Zwingle et proteste contre le pédobaptisme (*die gottlose Kindertauff*). Puis, revenu à Waldshut, il se met du côté des exaltés, brise les images, se marie, abolit le baptême des enfants, s'intéresse aux revendications des paysans et se rencontre, dit-on, personnellement avec Thomas Münzer. Les autorités autrichiennes l'expulsent de Waldshut en décembre 1525; il se sauve derechef à Zurich, où il se lie avec les anabaptistes locaux déjà nombreux. Les autorités l'obligent à rétracter ses doctrines (avril 1526); il quitte alors la Suisse et, sur les terres du prince de Lichtenstein, à Nikolsbourg, en Moravie, il fonde une communauté de fidèles adhérents, qui d'abord est prospère. Mais quand Ferdinand d'Autriche devient roi de Bohême, en 1527, Hubmaier est incarcéré, puis brûlé comme hérétique à Vienne, le 10 mars 1528, tandis que sa malheureuse femme était noyée dans le Danube.

La troisième partie du travail de M. S. est peut-être celle qui, de la part d'un théologien de profession, susciterait le plus d'observations, l'auteur ayant construit tout un système théologique, avec des chapitres spéciaux sur la doctrine du salut, de la justification par la foi, sur la prédestination et le libre arbitre, sur l'Église et les sacrements (baptême, sainte Cène), sur la *doctrine de l'épée*, c'est-à-dire sur l'autorité du magistrat civil[1], etc. Ce labeur peut sembler superflu puisque l'auteur avoue lui-même que « des hommes de la pratique, comme Hubmaier n'ont jamais établi des systèmes bien définis (*durchdachte Systeme*) » (p. 164).

Le curé de Waldshut et le pasteur de Nikolsbourg se présente en définitive à nos yeux, dans le tableau de M. Sachsse comme un personnage assez sympathique. Il est vrai que l'auteur ne parle point, pour ainsi dire, de son rôle politique; le théologien chez lui nous cache le

1) Sur ce point, Hubmaier ne va pas jusqu'à l'anarchisme de la plupart de ses confrères en anabaptisme. Il reconnaît parfaitement le *jus gladii* aux autorités civiles, même quand elles ne sont point *chrétiennes*.

démagogue. Et il faut bien avouer que d'autres ont jugé plus durement cet esprit aventureux, ce caractère inquiet, et que, dans ses aspirations vers une émancipation plus absolue, ils ont vu surtout des preuves de sa vanité personnelle et de son ambition.

Rod. Reuss.

---

Dr Max Haeussler. — **Felix Fabri aus Ulm und seine Stellung zum geistigen Leben seiner Zeit.** — Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1914, vii, 119 pages in-8°. Prix : 5 francs.

Le travail de M. Max Haeussler forme le quinzième fascicule des *Beitraege zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance* publiés sous la direction de M. Walter Goetz. Il nous retrace le tableau de la vie, des ouvrages et des idées d'un Zurichois du quinzième siècle, dont le nom a été rarement prononcé chez nous, je crois, mais qui est bien connu dans l'Allemagne du sud, où d'assez nombreuses études lui ont été consacrées déjà[1]. Né vers 1442, Félix Fabri entra, dès sa dixième année, au couvent des Dominicains de Bâle, prononça ses vœux monastiques au bout d'un court noviciat et semble y avoir passé d'assez longues années dans l'étude de la théologie, sans qu'on ait pu retrouver d'indications bien précises sur sa vie religieuse, dans ses propres écrits ou ceux de ses contemporains. Un de ses plus récents biographes, M. Brehm, a établi, d'une façon assez probante, qu'il fut appelé comme prédicateur à Ulm, vers 1468, et qu'il y est mort en mars 1502, après une activité plus que trentenaire, comme orateur sacré, comme professeur de théologie et de philosophie, puis comme directeur de l'école de son cloître[2]. Il a également rempli, plusieurs fois, des missions de confiance, au nom de l'ordre. Ce qui a surtout conservé son souvenir en Allemagne, c'est que le P. Félix Fabri a fait deux fois le pèlerinage de Terre Sainte, une première fois seul, en 1480, une seconde fois, en 1483, en compagnie de quelques nobles souabes. Il a rédigé le récit de ce double voyage dans les années qui suivirent, mais le récit original, écrit en latin, ne fut publié que trois siècles et demi plus tard[3],

1) Voir la *Bibliographie* au commencement du volume.

2) *Dioecezanarchiv von Schwaben*, vol. XX.

3) Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Ægypti peregrinationem edidit C. D. Hassler, 1843-1849, in-8° (dans la *Bibliothèque de la Société littéraire de Stuttgart*).

tandis qu'une traduction allemande faite par l'auteur lui-même, à l'usage de ses compagnons de voyage, parut à Ulm dès 1556[1].

Fabri a rédigé encore d'autres voyages ; une *Description de la Souabe* a été mise au jour, avec notes, par M. H. Escher en 1884[2] ; le *Tractatus de civitate Ulmensi, de eius origine, ordine, regimine, etc.*, a été publié par M. G. Veesenmeyer en 1889. Déjà en 1605, Goldast avait inséré les deux livres de l'*Historia Suevorum* dans ses *Suevicarum rerum scriptores*, parus à Francfort. Fabri a également publié les écrits du célèbre mystique Henri Suso ou Seuse. La Bibliothèque d'Ulm conserve de lui un manuscrit, sorte de manuel de voyage et d'édification pour les religieuses qui voudraient visiter, ne fût-ce qu'en pensée, Jérusalem[3]. D'autres de ses écrits, une histoire du *Siège de Rhodes*, une *Histoire du couvent d'Offenhausen* se sont perdus. Après avoir résumé la vie de Fabri et énuméré ses œuvres, l'auteur examine dans les chapitres suivants les titres distinctifs de l'homme et de l'écrivain, la sagacité de l'observateur qui sait bien saisir les faits, les paysages et les hommes qu'il rencontre sur son chemin, qui s'intéresse aux données archéologiques et surprend parfois par ses affirmations assez bizarres[4]. Dans ses descriptions des régions orientales, il copie souvent ses prédécesseurs[5], mais il enregistre aussi les nouveautés qui le frappent, marchés d'esclaves, fours à couver, etc.) ; dans ses réminiscences historiques, il se montre bon patriote allemand et quoique Suisse d'origine, il est partisan déterminé des Habsbourgs et déteste ses compatriotes ; quand il parle des luttes d'autrefois entre l'Église et l'Empire, c'est du côté du pouvoir séculier qu'il se place d'ordinaire, mais il n'en est pas moins plein de zèle religieux, manifestant une hostilité profonde et naïve pour tout ce qui n'est pas catholique (juifs, grecs, sarrasins ou payens) ; il a peu de sens critique, acceptant les légendes de l'antiquité payenne

1) *Eigentliche Beschreibung der hin und widerfarth zu dem Heiligen Lande*, etc., 1556, fol. et réimprimée plus d'une fois depuis.

2) *Fratris F. Fabri descriptio Sueviae* (*Quellen zur Schweizergeschichte*, vol. VI).

3) *Die Sionspilgerin*.

4) C'est ainsi qu'il affirme que les Souabes sont bien plus intelligents que les Alsaciens, et plus pieux que tous les autres Allemands. Sans eux, l'Alsace serait à moitié déserte, et c'est à leur immigration que ce territoire doit d'avoir du si bons vins.

5) Il parle, par exemple, avec autant d'assurance de l'oiseau phénix, des dragons et des griffons qu'il n'a pas vus, que du chameau, du crocodile et de l'hippopotame, étudiés d'assez près.

comme celles du moyen âge chrétien. On pourrait croire qu'il a beaucoup étudié les auteurs classiques et les Pères de l'Église. M. H. en donne un catalogue détaillé p. 63-64, mais pour certains d'entre eux Fabri confesse lui-même avoir copié les citations des auteurs latins ou grecs dans quelque écrivain du moyen âge et son biographe avoue qu'il est impossible de déterminer ceux des auteurs qu'il a pu vraiment étudier lui-même. Quoique vivant dans un milieu favorable aux études, Fabri n'est pas encore un humaniste ; son latin est assez médiocre ; sa méthode descriptive passablement défectueuse, mais la vivacité de ses narrations, les anecdotes amusantes et parfois triviales dont il sème son récit, sa piété sincère, font du dominicain d'Ulm un personnage intéressant, qu'on accompagne volontiers dans ses pérégrinations et dont on se sépare en bon ami.

L'étude de M. Haeussler est peut-être rédigée d'une façon un peu trop schématique, et l'on y doit signaler un certain nombre de répétitions inutiles[1], mais c'est un travail très consciencieux et qui atteint bien le but que se proposait l'auteur ; on le lit avec plaisir et non sans fruit.

Rod. Reuss.

---

Konrad Theodor Preuss. — **Die Nayarit-Expedition** (Textes et observations recueillis chez les Indiens du Mexique) entreprise et publiée au nom et par les soins du Ministère royal des cultes de Prusse (fondation du duc de Loubat). Vol. 1. *La religion des Indiens Cora*. 1 vol. in-4° de cviii-396 pages, avec 1 carte, 30 gravures dans le texte et 10 planches hors texte, Leipzig, B. G. Teubner, 1912. 28 mark.

On doit saluer avec reconnaissance et respect ce beau livre de l'éminent ethnographe ; œuvre d'une érudition et d'une patience immenses, il nous fait connaître avec une rare précision plusieurs tribus de l'aire de civilisation mexicaine, il permet sur plusieurs points une intelligence plus complète et en quelque sorte plus concrète des idées religieuses des anciens Mexicains. Et il y a peu de livres qui mieux que celui-ci fassent sentir quels trésors de pensée primitive ou du

1) Ainsi la lettre des Juifs de Jérusalem à ceux d'Ulm paraît p. 43 et p. 48 ; l'histoire de la femme folle, p. 94 et 101 ; l'anecdote sur les maisons de prostitution d'Alexandrie, p. 86 et p. 107 ; la source de Siloé, p. 87 et 104.

moins peu évoluée on peut découvrir chez des peuples sans monuments littéraires, et combien l'étude des représentations religieuses est plus aisée et plus fructueuse chez eux que chez les peuples civilisés dont la littérature abondante est bien souvent, et précisément dans ce domaine plus que partout ailleurs, pleine d'obscurités. — L'ouvrage de M. Preuss est le fruit d'un séjour ininterrompu de dix-neuf mois chez trois tribus de l'inhospitalière Sierra del Nayarit, sur la côte de l'Océan Pacifique. L'auteur y a recueilli un nombre très considérable de chants religieux dont il rapporte le texte dans la langue originale, d'autres traditions orales, des récits et des explications dûs aux chanteurs et aux conteurs ; ces textes fournissent l'explication des fêtes religieuses de ces tribus, fêtes auxquelles M. Preuss a pris part ; ils nous font entrer très profondément dans la vie et la pensée de ces peuples ; ils nous font connaître en particulier dans le plus grand détail leurs conceptions cosmologiques, et il est évident qu'il n'y a pas d'observations de cérémonies, si minutieuses soient-elles, pas de conversations avec des indigènes même intelligents, si fréquentes qu'elles puissent être, qui donnent à l'esprit autant de satisfaction et de certitude que des textes recueillis et publiés selon la méthode suivie par M. Preuss. Le texte a d'abord été pris sous la dictée des conteurs indigènes et le plus souvent enregistré par le phonographe ; le sens et la forme des mots ont été ensuite déterminés avec l'aide d'interprètes indigènes parlant aussi l'espagnol, et en présence des conteurs eux-mêmes ; la répétition fréquente des mêmes termes ou des mêmes groupes de mots permet le plus souvent d'en établir le sens avec une grande précision. — Il est permis d'observer que des résultats aussi assurés et aussi abondants que ceux des recherches de M. Preuss ne sont possibles que si les ethnographes abandonnent la méthode encore trop pratiquée des séjours écourtés et des voyages pittoresques. Moins le voyageurs voyage, plus son étude est utile ; et il est indispensable qu'il se fixe au milieu des indigènes dès qu'il a découvert un champ favorable d'investigation. A la rigueur, comme le remarque avec raison M. Preuss, le séjour parmi une population doit être au minimum d'une année, afin que l'ethnographe puisse connaître le cycle entier des travaux et des fêtes de l'année. De même on ne saurait plus se satisfaire de la simple publication de notes prises au jour le jour, et du rapprochement de quelques vocables de la langue indigène recueillis au hasard des conversations. On est en droit d'exiger de l'ethnographe des textes recueillis dans leur intégralité, avec leurs variantes, et l'élaboration critique de ces textes avec l'in-

dication, autant que possible, du sens de chaque terme. Des volumes d'observations superficielles ne sauraient valoir, pour la connaissance de la culture d'une tribu, quelques traditions recueillies dans la langue originale et publiées selon cette méthode. Dans le volume que nous avons sous les yeux, chaque texte est accompagné de notes et des remarques explicatives ; un très grand nombre de textes sont traduits deux fois ; l'une des deux traductions est mot à mot et interlinéaire.

L'ouvrage de M. Preuss doit comprendre 4 volumes. Le premier, consacré à la religion des Indiens Cora est un recueil de textes suivi d'un précieux dictionnaire cora-allemand (p. 299-366). Le second, consacré aux croyances des Indiens Huichol, sera également un recueil de chants, de prières, de mythes et de récits suivi d'un dictionnaire de la langue Huichol. Le troisième, plus proprement linguistique, sera un recueil de textes mexicains, avec un dictionnaire mexicain-allemand et une grammaire comparée des langues Nauatl, Cora et Huichol. Le quatrième enfin contiendra le récit de l'expédition, les observations des explorateurs, et le catalogue des collections abondantes dont M. Preuss et ses compagnons ont enrichi le Musée de Berlin.

L'introduction du premier volume (p. XXIII-CIV) est un exposé de la mythologie et de la théologie cora, du plus haut intérêt pour l'histoire des religions, d'autant plus que M. Preuss n'a point manqué de rapprocher les notions étudiées et les cérémonies observées par lui de celles qu'a révélées l'étude de l'antique religion mexicaine. Nous regrettons vivement que le manque de place nous empêche de résumer ici même très brièvement les importants résultats des recherches de M. Preuss. Nous ne pouvons aussi que signaler quelques-uns des textes les plus intéressants au point de vue religieux : le chant qui accompagne la danse avec les flèches consacrées (p. 11), celui qui raconte un pèlerinage à un lieu sacré (p. 13), la consécration céleste des flèches (p. 16), les chants qui accompagnent les fêtes de la fécondité (p. 27 sq.) notamment p. 46 consécration des dons divins ; p. 48 invocation aux dieux de la pluie ; p. 57 création des dieux de l'univers), ceux relatifs au dieu du maïs et à sa mort (p. 96 et surtout p. 102), la prière aux dieux (p. 118), la prière aux morts (p. 131), le mythe sur l'origine des fêtes (p. 136), sur l'efficacité des danses sacrées (conflit très curieux des indigènes avec un curé catholique) (p. 142), sur l'origine de la mort (p. 144), sur Christ et les noirs (confusion intéressante entre la tradition chrétienne et les traditions indigènes relatives à Hätsikan, et interprétation d'une cérémonie

chrétienne commémorative de la crucifixion à l'aide d'éléments mythologiques d'origine purement indigène) (p. 166), mythes relatifs aux animaux sacrés (l'aigle, le cerf comme esprit protecteur), le colibri, la cigale qui joue un rôle très important dans la mythologie cora); mythes relatifs au déluge (p. 200 sq.), mythes du coyote (p. 202 sq.; on connaît le rôle essentiel que joue le coyote dans un grand nombre de mythologies américaines comme héros civilisateur); chant sur le pouvoir magique (p. 219), chant d'un shamane pour obtenir la guérison d'une maladie (p. 264); mythe du rapt du feu par l'opossum (p. 271); etc. Cette énumération ne peut donner d'ailleurs qu'une faible idée des trésors religieux et poétiques dont l'ouvrage de M. Preuss nous révèle l'existence.

E. Laskine.

---

**Bibliothèque historique des Religions.** — René Dussaud. — *Introduction à l'histoire des Religions.* — Paris, Leroux, 1914, 1 vol. de 192 pages.

La *Bibliothèque historique des Religions*, fondée sous la direction compétente de MM. René Dussaud et Paul Alphandéry, ne se donne pas comme appelée à supplanter les manuels du genre de ceux de Tiele, Chantepie de la Saussaye, Salomon Reinach, etc. Adoptant un plan déjà appliqué en Allemagne, en Angleterre et aux États-Unis pour des collections similaires, elle compte s'adresser à des spécialistes de l'hiérographie pour qu'ils présentent eux-mêmes le fruit de leurs recherches, en faisant surtout de l'histoire, mais « avec la préoccupation d'élargir la base de la méthode uniquement historique pour atteindre en tenant compte des phénomènes analogues, une compréhension plus intime et plus continue ». Elle ne pouvait mieux débuter que par un volume d'*Introduction* dû à la plume d'un savant également versé dans l'emploi de la méthode historique et de la méthode comparative : « Depuis un demi-siècle, — M. Dussaud écrit avec beaucoup d'à propos dans la *Préface*, — tant à l'étranger qu'en France, un nombre toujours croissant de travailleurs s'est attelé à la besogne. Il n'est pas de champ, exploré par l'histoire, qui ait été aussi rapidement défriché, remué en tout sens et dont la semence ait levé avec une pareille vigueur. Même, comme dans les organismes jeunes et sains, la sève a débordé, multipliant les rejetons sous forme de théories et

d'écoles divergentes. Il ne faut pas s'exagérer la diversité des opinions. Elle porte souvent sur des questions de détail, elle vise plus les questions d'origine qu'elle n'affecte les faits observables ». Cependant, M. Dussaud lui-même, dans sa tentative d'exposer les phases successives de l'évolution religieuse et d'en établir l'unité, n'échappe pas à la nécessité de faire remonter ses déductions, sinon jusqu'aux origines premières, du moins jusqu'aux « notions générales et primitives », sur lesquelles repose le sentiment religieux. Bien plus, après avoir rappelé, très impartialement d'ailleurs, l'échec des divers systèmes qui ont successivement cherché l'essence de la religion dans le naturisme, le fétichisme, l'animisme, l'animatisme, le spiritisme, l'anthropomorphisme, le totémisme, etc , il n'hésite pas à y ajouter pour son compte un autre *isme* encore qu'il propose d'intituler le *pan-vitalisme*.

Dans la critique qu'il fait de ses prédécesseurs, il montre clairement ce que chacun a apporté de matériaux solides dans l'édification de la science des Religions. Peut-être identifie-t-il un peu trop le naturisme avec les hypothèses linguistiques de Max Muller sur la transformation des *nomina* en *numina*. Il rend justice à l'animisme de Tylor qu'il déclare « bien autrement cohérent et de compréhension plus large ». Cependant n'est-il pas trop disposé à admettre que cette théorie implique forcément l'adhésion au système d'Herbert Spencer faisant sortir toutes les religions du culte des ancêtres? Il reconnaît, du reste, que les anthropologues ont eu raison de situer, à côté de l'animisme, un état « préanimiste » où l'homme croit à une puissance surhumaine mais impersonnelle plus ou moins abondamment distribuée entre les êtres et les choses. Il soutient contre M. Durkheim les droits de la psychologie dans l'analyse du sentiment religieux et de ses diverses manifestations. Cependant on ne peut méconnaître que sur bien des points il a subi l'influence de l'école sociologique non seulement en ce qu'il tend à faire la part légitime de l'instinct social dans la formation des phénomènes religieux, mais encore dans ses exposés du totémisme, du sacrifice, des rapports entre la notion d'âme et celle de divinité, etc. Parmi les innombrables définitions de la religion, il semble donner la préférence, si l'on veut en rester au point de vue purement objectif, à celle qu'il trouve dans l'édition allemande du *Manuel* de Tiele (1895) : « La religion est le rapport entre l'homme et les pouvoirs surhumains auxquels il croit et dont il se sent dépendant[1] ». Cette formule lui

1) Qu'il me soit permis de rappeler que dès 1887 j'avais proposé la définition suivante : « La religion est la façon dont l'homme réalise ses rapports

offre l'avantage de ne pas faire intervenir la notion d'esprit. Il lui reproche toutefois d'être trop vague, en ce qu'elle n'évoque pas l'idée du mécanisme religieux (p. 11). Aussi s'arrêtera-t-il à cette définition plus complète qui forme la conclusion du volume : « Un ensemble organisé de croyances et de rites qui se propose d'accroître et de perpétuer le principe de vie de l'individu, du groupe et de la nature ». Ceci rappelle avec plus de précision, la définition donnée par le prof. James Leuba au sixième Congrès international de psychologie (1909) : « Un des moyens découverts par l'homme pour vivre mieux et plus abondamment ».

M. Dussaud part de cette donnée que tout objet, tout groupe, toute entité biologique est conçue par l'imagination des primitifs comme ayant son « principe de vie ». D'abord envisagé comme force diffuse et imprécise, ce principe devient graduellement, suivant le degré d'intensité qu'on lui prête, âme, esprit ou dieu. L'âme vit dans le corps qu'elle anime, mais elle peut aussi s'extérioriser, se fractionner, survivre. D'où les esprits en liberté, la pluralité des âmes dans le même corps, les génies des espèces, des lieux, des qualités, les totems ou âmes collectives, les âmes extérieures qui peuvent s'incarner dans n'importe quel être ou quel objet matériel, fût-ce l'os du mort ou la stèle de sa tombe. D'où aussi les dieux que l'auteur partage entre deux catégories principales : les dieux de la nature et les dieux de groupes. On finit par attribuer au dieu qui représente le principe de vie de la nation ou du territoire une prééminence qui, dans certains cas, l'assimilation aidant, conduira à l'universalisme et au monothéisme, un des meilleurs exemples étant fourni par le culte de Jahweh. Le dieu des Juifs, d'abord simple dieu d'une tribu ou d'un groupe de tribus, étendit son empire, après la conquête Perse, sur la nature entière, tant qu'enfin avec l'apôtre Paul il ne représente plus le principe de la vie d'un peuple, mais de la société des fidèles ὁ *Χριστὸς... ἡ ζωὴ ἡμῶν* ;. « On voit nettement que le lien qui unit le groupe des fidèles n'est pas ici un lien moral quelconque, mais ce que Paul appelle l'unité d'esprit » (p. 86).

Quand au culte, ce que l'homme n'a jamais cessé de chercher dans

avec les puissances surhumaines et mystérieuses dont il croit dépendre » (*Introd. à l'hist. générale des Religions*, Bruxelles, 1887, p. 38). Par « réaliser » j'entendais à la fois « concevoir » et « appliquer ». D'autre part aujourd'hui qu'on est d'accord sur la généralité du mana, je mettrai plus volontiers « les puissances » au singulier.

ses relations avec les âmes et les dieux, c'est une garantie ou un accroissement de vie : « Toutes les fois qu'on est renseigné sur le rite opératoire, on se trouve en présence d'une utilisation du principe de vie » (p. 89). Ainsi les fétiches, les amulettes, les talismans n'exercent pas leur action, parce qu'ils ont été imprégnés, de *mana* à la suite d'une conjuration ou d'un contact, mais parce qu'ils contiennent un principe de vie, « clairement indiqué dans la griffe du vautour et pensé par analogie dans l'anneau de fer » (p. 90). Prenons, par exemple, l'institution du sacrifice à laquelle l'auteur attache non sans raison une importance spéciale. Avec Robertson Smith, Frazer et presque toute l'école de M. Durkheim, il soutient que le sacrifice d'offrande, *do ut des*, ne représente qu'une forme accessoire. Toutefois, à l'encontre de ceux-ci, il ne paraît pas en placer l'origine dans la notion de communion. Le sacrifice, comme l'étymologie l'indique, est surtout une consécration (*sacrum facere*). Suivant la théorie de MM. Hubert et Mauss, qu'il adopte sur ce point, il estime que le sacrifice a surtout pour but de faire passer une victime — ou un objet — du domaine profane dans le domaine du sacré, afin de le charger d'influence divine, ou plutôt afin que cette influence puisse passer au service du sacrifiant. Néanmoins l'avantage que celui-ci poursuit de la sorte, c'est invariablement pour M. Dussaud, un influx de vie nouvelle. Aussi le sacrifice par excellence implique-t-il une immolation, une effusion de sang ; parce que, dans la conception rudimentaire, le sang c'est la vie : « Il n'est pas d'acte religieux, familial ou social qui ne comporte une immolation et il est aisé de voir que toutes ces immolations tendent à obtenir l'union totale ou temporaire du principe de vie du sacrifiant avec le principe de vie de l'être auquel s'adresse le sacrifice » (p. 124). Ainsi les sacrifices agraires, si ingénieusement commentés par Mannhard et Frazer ; l'immolation occasionnelle du totem ; le sacrifice d'un dieu à un dieu, parfois à lui-même ; le meurtre religieux d'un prêtre ou d'un roi affaibli par l'âge, ont pour vrai mobile soit la reconstitution d'un nouveau principe de vie soit la ré-vivification de l'enveloppe. Même l'offrande des prémices n'a pas pour objet d'offrir leur part aux dieux, mais comme tout objet ou toute série d'objets renferme une force vitale active, elle atteste la nécessité de « lier au préalable cette force vitale à son propre principe de vie ou à un dieu auquel on est lié soi-même » (p. 158). Les libations sont de vrais sacrifices. Si l'eau y est employée, surtout quand il s'agit de mettre fin à la sécheresse, ce n'est point, comme on l'enseigne généralement, par une application de magie imi-

tative, mais, en réalité, parce qu'on considère l'eau comme animée d'une vie propre qui ira renforcer ou réveiller le principe de vie affaibli dans le nuage ou dans la source. Chez certains nègres de l'Afrique septentrionale, il paraît qu'en pareil cas on jette parfois dans la source le marabout de village (j'ai ouï dire que dans des villages russes on en agit de même avec le pope). M. Dussaud suppose que : « son principe de vie qui porte le nom de *baraka* passera ainsi à la source et la ranimera ». Dans le sacrifice védique par excellence, si le feu joue un grand rôle à côté de la libation sacrée, ce n'est point par un syncrétisme des rites empruntés respectivement aux cultes d'Agni et de Soma, mais parce que l'intervention du feu excite l'action fécondante des eaux. La prière se rapproche du sacrifice. « Ils se remplacent l'un l'autre et se mêlent étroitement ». Même sous sa forme la plus simple — le prononcé d'un nom divin — « elle doit lier le principe de vie de l'individu au principe de vie que représente le nom » (p. 186). En résumé, « sous quelque forme qu'il se présente, on voit qu'il y a toujours à la base du sacrifice l'intention de s'emparer d'un principe de vie ou selon la formule topique du rituel babylonien, d'ajouter de la vie à la vie (p. 182). Ainsi le sacrifice nous apparaît comme le produit des premières idées biologiques de l'humanité, du moins des premières idées que nous puissions atteindre et, par suite, son étude n'est pas sans intérêt pour l'étude des conceptions scientifiques de l'humanité primitive » (p. 183).

Assurément mon maigre résumé ne peut rendre justice à l'argumentation de M. Dussaud qu'il faudrait pouvoir reproduire dans ses détails. Il suffit néanmoins pour en donner une vue générale et pour me permettre de justifier mes raisons de ne pas me convertir au panvitalisme, quelque aspect séduisant que lui donne le talent de son parrain.

La Vie est un fait brutal; son principe est une conception abstraite. Malgré la faveur dont elle jouit actuellement dans la philosophie et la littérature, nous avons dû nous-même renoncer à la notion d'une force vitale, pour ne plus voir dans ses manifestations qu'une étape de l'évolution qui part de l'atome ou plutôt de l'électron pour aboutir à la raison consciente et au progrès moral. D'autre part, si nous cherchons à découvrir comment elle apparaît dans l'esprit des primitifs, nous constatons que ce qui domine chez eux, ce n'est pas la distinction entre l'organique et l'inorganique, mais encore l'actif et l'inerte. Tout ce qui se meut spontanément — ou leur semble tel, fût-ce un caillou, une source ou un nuage, — ils le tiennent pour doué de vie, ou plutôt de force,

celle-ci fût-elle d'abord anonyme et imprécise comme le mana ou le sacré. Quand ils réfléchissent sur la nature de cette force, ils ne peuvent la concevoir que sous la seule forme où leur expérience intime leur a permis de saisir une cause de mouvement : la volonté, une volonté taillée sur le modèle de la leur, bien que différant en intensité et en procédés. Cependant volonté implique personnalité et ainsi le mana, comme le reconnaît M. Dussaud, se mue en agents personnels. Dès lors c'est cette personnalité qui va devenir directement l'objet du culte et je serai même tenté de dire qu'alors seulement commence la religion, c'est-à-dire la substitution ou la juxtaposition de rites propitiatoires, aux rites conjuratoires. Quant à la vie, elle n'est qu'un des attributs de la personnalité.

S'il n'y avait là entre nous qu'une querelle de mots, je ne verrais pas grand inconvénient à appeler vie ce que j'ai désigné par le terme de force. Mais le « principe de vie » de l'auteur nous est présenté comme fournissant le facteur essentiel et général aussi bien des croyances et des rites les plus rudimentaires où prédomine la croyance à une force impersonnelle et imprécise que des religions, même les plus avancées, soit qu'elles organisent nos relations avec un ou plusieurs dieux personnels, soit qu'elles aient pour but de fournir le moyen de poursuivre non le développement mais, à l'instar du bouddhisme, l'anéantissement de la vie. Comment M. Dussaud fera-t-il rentrer le bouddhisme, du moins le bouddhisme méridional, dans sa définition de la religion?

Sans doute, la plupart des religions font une part énorme au désir de vivre ou de survivre. Il suffit de rappeler les textes du culte égyptien et les prescriptions du zoroastrisme, sans parler de l'importance qu'a prise dans le Christianisme le souci de la vie future. M. Dussaud fait parfaitement ressortir, dans son chapitre sur l'Initiation, le rôle considérable que le désir d'obtenir une vie nouvelle ou plus intense soit pour soi-même ou son groupe soit pour ses moyens d'alimentation, a joué un rôle de plus en plus considérable, non seulement dans les mystères de l'antiquité païenne, mais encore dans les rites pratiqués, avec de singulières analogies, par les peuples non-civilisés des deux mondes, en vue d'initier les jeunes gens à la vie sociale de la tribu. Mais il s'en faut que, dans ces systèmes religieux et même dans le culte des morts, tous les rites soient dominés par une préoccupation de vitalité. On doit y tenir compte aussi des procédés pour empêcher le mort de saisir le vif ou encore pour affilier le défunt à la société des morts, ainsi que l'ont démontré MM. Hertz et Van Gennep. D'autre part,

es interdictions rituelles ne reposent pas invariablement sur la croyance que « le contact, l'approche, parfois la simple vue d'un principe de vie constituent un danger redoutable » et il est quelque peu excessif de soutenir, par exemple, — quelle que soit l'origine de cette prohibition — qu'il était interdit à une femme de pénétrer tête nue dans une église, parce que « on veut éviter de mettre en contact le principe de vie que concentrent les longs cheveux de la femme avec le principe de vie du sanctuaire » (p. 257).

En résumé, je conclurai volontiers que l'ouvrage, ainsi qu'il fallait s'y attendre, est à recommander comme aperçu d'ensemble sur les faits acquis de l'histoire des Religions et sur les étapes générales de l'évolution religieuse ; bien plus, que la thèse de l'auteur peut jeter un jour nouveau sur certains rites dont le but est l'expansion ou la conservation de la vie; mais il faudrait se garder d'en tirer une clef propre à ouvrir toutes les portes ce qui est le cas de la plupart des traités qui s'efforcent de nous donner une vue générale de l'évolution religieuse.

GOBLET D'ALVIELLA.

---

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Fr. de Zeltner. — **Contes du Sénégal et du Niger** (*Collection de contes et de chansons populaires*, t. XL). 1 vol. in-18 de 249 p. Paris, Ernest Leroux, 1913. Les contes du Sénégal et du Niger recueillis par M. de Zeltner tiendront une place honorable dans cet excellent *thesaurus* du folk-lore universel que constitue la *Collection de contes et de chansons populaires*. Ils ont été colligés, de 1904 à 1912 dans la colonie du Haut-Sénégal-Niger et dans le territoire militaire de l'Afrique occidentale française au cours de missions confiées à l'auteur par le ministère de l'Instruction publique et le gouvernement local; les difficultés du travail étaient considérables; les informateurs de M. de Zeltner étaient tantôt des indigènes de races et de professions diverses, tantôt des griots, c'est-à-dire des narrateurs professionnels : d'après l'auteur, et contrairement à ce que l'on aurait pu supposer, c'est auprès de ces derniers qu'il a rencontré le plus de difficultés pour obtenir des récits circonstanciés : il lui fallut près de deux mois de travail pour restituer le récit complet de la légende de Soundiata (p. 4-36), le griot Kassonké dont il la tient lui ayant, avec une pudeur singulière, d'abord donné des versions expurgées de cette légende d'ailleurs extraordinairement confuse et obscène. Il est d'autre part regrettable que, faute d'une suffisante connaissance des dialectes sarakolé et kassonké, qui furent ceux de ses premiers informateurs, M. de Zeltner n'ait pu recueillir le texte indigène de ces contes et ait dû avoir constamment recours à des interprètes : ce fait rend compte peut-être de certaines obscurités qui troublent l'intelligence de quelques-uns de ces récits ; il est vrai que le soin qu'a visiblement pris l'auteur d'imposer des redites aux conteurs, et de recueillir les variantes de ces narrations, compense dans une certaine mesure ces inconvénients.

Au point de vue psychologique et littéraire, il n'est pas un de ces contes qui ne soit intéressant et significatif ; l'on sait d'ailleurs que le conte est ce que la race noire a produit de plus caractéristique de son génie propre (cf. p. iii). Il y a dans ce petit livre une foule de réflexions inattendues, de saillies humoristiques vraiment curieuses. Dans bien des cas, il est vrai, nous avons affaire, non point à des récits nègres, mais à des transpositions visibles de contes arabes transportés dans ces régions par l'influence islamique : les marabouts indigènes possèdent des ouvrages arabes dont ils s'inspirent ; les noms sont arabes, le récit se place en Arabie, à la Mecque ; certains des contes recueillis par M. de Zeltner sont visiblement tirés des Mille et une Nuits, il en est même

un (*Les deux rois*, p. 217-225) qui raconte l'origine même du livre des Mille et une Nuits et où l'on voit jouer leur rôle traditionnel à Donizad (Dinazarde) et à Sharizad (Shéhérazade).

Un certain nombre de ces contes, et tout particulièrement la légende de Soundiata (p. 4-36) ne peuvent être expliqués que mythologiquement. Quelques détails intéressent la science des religions ou la sociologie : ainsi p. 16 le mot kassonke *nio* qui signifie respiration signifie aussi « âme » ; p. 27 cérémonies de la proclamation d'un roi ; p. 130 le tambour insigne du pouvoir ; p. 143 l'industrie du tissage du coton révélée la nuit dans la brousse par un djinn à Drounté, ancêtre de toutes les familles de tisserands ; p. 144 un oiseau tabou pour les tisserands ; p. 145 le premier forgeron initié par un djinn ; p. 146 origine du feu ; p. 167-169 une famille maîtresse des eaux, des lacs, des étangs par son pouvoir sur les esprits de l'eau : lorsqu'on veut pêcher dans les mares poissonneuses il faut en demander l'autorisation aux membres de cette famille qui font les incantations nécessaires, sans quoi les esprits de l'eau se vengent des pêcheurs imprudents ; p. 173 pouvoir d'un marabout sur l'esprit des eaux, p. 183, les antilopes, gazelles et mouflons sont le bétail des djinn qui punissent parfois les chasseurs ; p. 211, proverbe : Si le roi d'Afrique va bien, toute l'Afrique va bien (probablement arabe) etc...

E. Laskine.

Carl Meinhof. — **Religionen der Schriftlosen Völker Afrikas** (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Neue Folge, Heft I). Tübingen, 1913, 46 p. lex. in-8° (1 mk. 20). — Forme le premier fascicule de la seconde série des manuels de vulgarisation qu'édite M. Alfred Bertholet. Consiste en une série de textes, extraits à peu près exclusivement des auteurs allemands et relatifs aux peuples de l'Afrique les plus divers. « L'ignorance de l'écriture » suffit-elle à constituer un groupe religieux homogène ? — Les textes sont introduits par de courtes notices ; ils sont classés sous huit rubriques : contes et mythes, héros civilisateurs, formules magiques, divination et ordalies, culte des ancêtres et des animaux, sacrifices, cérémonies et initiations, prières et chants.

R. H.

R. A. Stewart Macalister. — **The Philistines. Their History and Civilization**. Un vol in-8°, de IV et 136 pages. Londres, Oxford University Press, 1913. Prix : 3 sh. — C'est une bonne fortune que l'homme le plus qualifié par ses recherches sur le terrain ait été amené, grâce aux *Schweich Lectures*, à nous donner une étude sur les Philistins. M. Macalister commence par discuter la valeur des noms propres fournis par les textes égyptiens et désignant des peuples méditerranéens. On nous rapporte ensuite les aventures de Wen-Amon qui trouve des Zakkala à Dor, au sud du Carmel, dont on rapproche le vocable — ce qui nous paraît peu vraisemblable car nous

avons là évidemment un nom propre théophore sémitique — du nom de Zakar-Baal, prince de Byblos. L'hypothèse a déjà été émise par M. Ad. Reinach (*Revue archéologique*, sér. IV, vol. XV, p. 45). M. Macalister propose encore de lire *a rege Sacalomiorum* au lieu de *a rege Ascaloniorum* dans Justin, XVIII, 2, 5. On voit par ces exemples que les combinaisons étymologiques de l'auteur sont souvent aventurées.

Les luttes entre Philistins et Israélites sont décrites en détail. Le chapitre le plus original, et celui qu'on attendait, traite de la civilisation des Philistins. D'abord leur langage. Le point de départ est une observation de Renan, qui fit sourire à l'époque, et à laquelle on se rallie de plus en plus, à savoir que l'hébreu aurait acquis par l'intermédiaire philistin, des mots qu'on retrouve en grec ou en latin. M. Macalister tient pour philistin le disque de Phaestos et il en donne la transcription signe par signe — sans cependant en risquer une lecture. Sa transcription se fonde sur une étude parue dans les *Proceedings of the Royal Irish Academy*, t. XXX. Mais comment le savant auteur sait-il que tous les signes du disque sont alphabétiques puisqu'aucune bilingue n'a encore été découverte?

Quelques pages sont consacrées à la religion. Dans l'article sur *Ashtoreth* (on devrait renoncer à cette graphie qui est un monstre du type de Jéhovah) il est malheureusement fait état d'une lecture fautive de l'inscription de Délos, il faut corriger : « A Zeus Ourios et à Astarté Palaistiné Aphrodité Ourania ». Notons que M. Macalister se rallie à l'opinion que Dagon n'est pas un dieu-poisson et espérons que, grâce à son autorité, cette fantaisie rabbinique de basse époque sera dorénavant abandonnée.

Le lecteur éprouvera sans doute quelque surprise à voir le peu d'usage que le savant explorateur de la Philistie fait de ses propres découvertes pour nous tracer un tableau de la civilisation des Philistins. Rien ne démontre mieux combien ces derniers ont faiblement marqué dans les techniques locales et combien rapidement ils se sont sémitisés.

René Dussaud.

Edmond Doutté. — **En Tribu** (Mission au Maroc). 1 vol. gr. in-8 de xi-441 pages, avec 128 photographies, 6 plans et 8 reproductions en couleur. — Paris, Geuthner, 1914. — Avec un guide aussi sûr et si pénétrant, un esprit aussi largement ouvert que M. Doutté, la nouvelle série qu'inaugure ce volume fort bien illustré, et dont l'ensemble constituera une remarquable description du Maroc aux temps du « vieux Makhzen », ne peut manquer d'être favorablement accueillie par les savants comme par le grand public. Observateur précis autant que curieux, M. Doutté nous renseigne chemin faisant, — car le récit est écrit sous forme d'itinéraire, — sur l'état physique comme sur l'état moral du pays, sur les particularités politiques ou économiques comme sur les croyances religieuses. L'auteur de *Magie et religion dans l'Afrique du nord* démêle aisément dans telle coutume ou telle fête, d'antiques survivances, et ainsi il

leur rend la vie et la signification qu'elles semblaient avoir perdues à jamais. On lira avec intérêt le tableau des mœurs et usages chez les divers groupes ethniques tels que les Goudafa, population assez évoluée parmi les Berbères, ou les Juifs de l'Atlas et du Sous qui se sont mieux maintenus dans ces régions berbères que dans les territoires arabisés ; on notera le récit des miracles de Sidi Rahhal et la facilité de mœurs de ses descendantes qui se livrent à une sorte de prostitution sacrée, des détails sur la source sacrée de Demnât, les poissons sacrés de Aïn ou Macet, les cigognes objets de vénération, sur le 'ar, rite par lequel on invoque, avec une nuance de contrainte, la protection des hommes puissants, sur la grotte de Lalla Taqandout, sur le vieil usage de l'incubation, sur les fanatiques sectateurs de Mâou l'Aïneïn, sur le pays des Aïçaoua, etc. Les relevés archéologiques, notamment des ruines de la mosquée du Madhi (Ibn Toumert) à Tin Mel, sont fort soignés.

M. Doutté nous prévient que l'évolution du Maroc marche à grand pas. Il n'en est que plus utile qu'il ait fixé, sous une forme agréable, un état de civilisation qu'il caractérise fort bien à propos de l'antique cité d'Armat : « Les dieux ici peuplent la terre : dans le sol de la Médersa, sous les coupoles des marabouts, près du ruissellement des fontaines, dans le mystère des feuillages comme au souffle de la brise, les êtres divins, les saints, les *jinn*, les esprits animent la nature, respirent dans les corps vivants, enveloppent l'indigène et le pénètrent. Et le voyageur lui-même, pensif sous le dôme des oliviers, entraîné dans ce vertige de la foi, sent l'infini qui flotte autour de lui. »

Deux observations de détail pour terminer. D'abord on eût aimé trouver, soit dans l'avant-propos, soit dans la préface, quelques lignes définissant la région décrite dans le volume, un aperçu d'ensemble qui aurait servi de lien aux itinéraires réunis ici. Ensuite, puisqu'aujourd'hui chaque orientaliste croit diligent d'adopter une transcription qui lui soit particulière, le lecteur eût été heureux de trouver un tableau fixant la transcription adoptée.

R. D.

Henri Bruno. — **Le régime des eaux en droit musulman.** — Paris, A. Rousseau, 1 vol. in-8°, 1913, xvi-200 pages. — On sait les rapports intimes de la religion et de la jurisprudence chez les Musulmans. Une étude du genre de celle qu'a entreprise M. H. Bruno touche forcément au domaine de la théologie, et c'est à ce titre que nous pouvons l'examiner dans ce recueil. Pour bien se rendre compte du fait nouveau apporté par l'Islam dans l'histoire du monde, il faut remonter à ses débuts et considérer les progrès introduits par la nouvelle loi dans la constitution de la société païenne de l'Arabie ; l'expansion du mahométisme en dehors des limites de la péninsule, son exportation, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et son contact violent avec des civilisations plus évoluées, plus perfectionnées, sont des faits différents qui ne doivent venir qu'en seconde place historique. Ces idées sont d'ailleurs courantes aujourd'hui

tout au moins dans le monde des arabisants, et M. Bruno, dans son travail très méthodique, a soin de considérer d'abord la question du régime des eaux dans l'Arabie païenne.

Il est vrai qu'à raison de l'insuffisance des renseignements conservés des époques qui ont précédé le VIIe siècle de notre ère, ces recherches ne peuvent guère être approfondies. M. B. reconnaît lui-même qu' « ici les documents sont rares, et bien souvent l'exposition des faits n'est que le commentaire des inscriptions ». Il s'agit probablement des inscriptions himyarites, et surtout des deux inscriptions de la digue de Ma'reb publiées par Glaser. Si M. B. s'était reporté à ces « documents », il n'aurait pas attribué à la reine de Saba la construction de cette fameuse digue ; mais il n'a sans doute pas voulu quitter le terrain juridique. Quelles sont les coutumes, ayant force de loi, qui régissaient, avant la proclamation de l'islamisme, la propriété et la distribution de l'eau ? Le chapitre que l'auteur a réservé à cette question ne nous apprend malheureusement rien ; il n'y est même pas question du puits de Zemzem à la Mecque et du droit de propriété qui découle de l'institution de la *siqâya*.

L'islam fit défense à ses adeptes de refuser le don de toute quantité d'eau dépassant les besoins du propriétaire ; c'était d'autant plus nécessaire que la prière canonique exige, cinq fois par jour, une certaine quantité d'eau. C'est un péché mortel que de refuser à un voyageur le superflu de l'eau. El-Bokhârî, dans son *Çaḥîḥ*, a consacré tout un livre à cette question, et M. Bruno le donne, en traduction française, dans ses pièces justificatives. L'auteur passe ensuite en revue les diverses dispositions que l'on trouve dans les quatre écoles orthodoxes, dans les écoles hérétiques (chi'ites et abâdites), dans les coutumes des nomades de l'Arabie et de l'Afrique du Nord, enfin dans les législations codifiées (algérienne, tunisienne, ottomane, égyptienne). Très complet en ce qui concerne les périodes modernes, le travail de M. Bruno rendra de grands services en ce sujet particulier.

Cl. Huart.

Kurt Latte. — **De saltationibus Graecorum capita quinque.** — In-8°, 111 p. — Giessen, Töpelmann, 1913 (fasc. 3 du t. XIII de la collection de Wunsch et Deubner). — Nous avons rendu compte précédemment (*RHR*, 1913, II, p. 367-9) de la partie principale de ce fascicule des *Religionsgeschichtliche Vorarbeiten*, parue comme dissertation inaugurale. Elle forme le chap. III, consacré aux danses armées, avec l'appendice sur le nom de la pyrrhique. Les quatre autres chapitres sont beaucoup moins approfondis. M. L. cherche à déterminer dans le chap. I les sources d'Athénée et de Pollux dans leurs chapitres sur la danse, dans le chap. II la nature de quelques figures de danse qui doivent leur nom à des attitudes particulières, le *skôpos*, le *strobilos*, le *kallabidas* surtout, cette danse des Laconiens et des Argiens en l'honneur d'Artémis, qui paraît avoir consisté en un déhanchement particulier, une rotation des cuisses que les lexicographes qualifient d'indécente ; si M. L. s'était

rappelé qu'Artémis recouvre en général la déesse préhellénique de la fécondité, il n'aurait pas trouvé surprenant qu'une danse lui fût consacrée dont la mimique pouvait sembler obscène à ceux qui n'en comprenaient plus l'objet.

Le chap. IV vise à classer les danses sacrées de caractère public ; on remarquera ce qui a trait à la *géranos* de Délos (p. 67 et suiv.), aux danses accompagnant l'entrée des jeunes gens dans la classe des éphèbes ou des hommes (p. 77 et suiv. ; ce qui est dit des Gymnopédies de Sparte aurait dû être complété par Juthner, *Wiener Studien*, 1912), aux danses où l'on offre les prémices que les danseuses agitent dans des *kernoi*, des *kalathoi* ou des *skaphai* (pour la déesse Brizô de Délos à laquelle on apportait les *skaphai* et qu'on consultait par incubation, je crois qu'il faut en voir une précieuse figuration dans le relief du IVe s. qui montre une déesse assise sous un palmier, un homme étendu, dormant, à ses pieds, Dugas, *BCH*, 1910, pl. VIII). Enfin le Ve chap. traite des danses extatiques attachées aux cultes de Sabazios, de Cybèle, d'Adonis. M. L. n'a insisté un peu que sur la *sikinnis* thraco-phrygienne, pour répudier le rapprochement de son nom avec le garelot chypriote dit *sigyna*, rapprochement dont Maiüri a conclu à tort que la sikinnis était une danse armée.

A. Reinach.

Erich Seeberg. — **Die Synode von Antiochien im Jahre** 324-325. *Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa* (Sechzehntes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin, 1913, in-8°, VI-224 pp. — Le texte de ce synode, dont l'authenticité a été contestée par plusieurs savants, est contenu dans le cod. Par. syr. 62. M. S. par une argumentation serrée et une étude très approfondie des textes, présente tous les arguments en faveur de l'authenticité. Les signataires de la lettre synodale sont des évêques appartenant au diocèse d'Orient dont la métropole était Antioche. Au moment de l'ouverture du synode, l'église d'Antioche était agitée par des controverses religieuses et ecclésiastiques. Certains prêtres avaient des tendances ariennes et quelques-uns des évêques présents penchaient aussi vers l'arianisme.

Ce synode d'Antioche, que l'auteur replace ainsi dans son cadre historique donne de précieux renseignements sur la tendance antiarienne, qui prédominait en Orient et qui devait provoquer la réunion du concile de Nicée. En commentant les textes du canon et de la lettre synodale, M. S. conclut que le synode d'Antioche s'est réuni dans l'hiver 324-325, avant le concile de Nicée, à un moment où la controverse arienne n'était pas encore éteinte.

J. Ebersolt.

Hamilcar S. Alivisatos. — **Die Kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.** (Siebzehntes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Berlin, 1913, in-8°, VIII-133 pp. — En un volume clair et bien ordonné, où les

citations de textes grecs abondent. M. A. étudie la législation ecclésiastique de Justinien. Certes on connaissait par ailleurs l'intérêt que cet empereur portait aux questions religieuses, qui étaient agitées à la cour par les meilleurs théologiens de la capitale, et l'intérêt tout particulier qu'il portait, en homme avisé, aux choses de l'église. En défendant l'orthodoxie Justinien poursuivait un but politique. Ses lois contre les Juifs, les Samaritains et les Païens, ses anathèmes contre les Nestoriens, les Monophysites et les Origénistes étaient destinés à assurer l'unité de l'état autant que celle de l'église.

La seconde partie du volume où M. A. étudie l'organisation de l'église est la plus neuve. On lit avec intérêt les chapitres où l'auteur montre le souci qu'avait Justinien de relever le niveau moral du clergé, ses efforts pour augmenter les biens de l'église et pour réglementer la vie monastique. Et de toute cette législation où Justinien apparaît non seulement comme imperator mais aussi comme pontifex maximus, se dégage une image claire de l'église du VIe siècle.

J. Ebersolt.

J. Hörmann. — **Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte,** in-8° de IV-300 pp., Donauwörth, 1913. — Ce volume est la première partie d'un ouvrage sur la confession des laïcs au moyen âge. Dans l'église grecque certains moines, qui possédaient le « don du saint esprit », mais qui n'étaient pas consacrés, pratiquaient librement la confession. L'auteur étudie donc, en premier lieu, l'enthousiasme dans le monachisme syrien et palestinien, et ses principales manifestations, ensuite la confession privée dans l'église grecque.

Au début du moyen âge, l'habitude de la confession était peu répandue parmi es laïcs. Le pouvoir de remettre les péchés étant moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de sainteté, la confession est pratiquée plutôt par les moines que par les prêtres de l'église officielle. Aussi les moines s'en servent-ils comme d'un moyen d'action sur le peuple, dont ils sont les véritables confesseurs. L'auteur évoque à ce propos les figures de ces « pères spirituels » : Etienne le Jeune, Joannikios, Paul le Jeune, Syméon le théologien, Théodore Stoudite, Nicéphore le confesseur, Jean Nesteutes, Jean d'Antioche.

Ce livre consciencieux et bien documenté est une contribution importante à l'histoire de l'église grecque. Il montre aussi l'intérêt que l'on porte en Allemagne à ces questions de discipline ecclésiastique, d'organisation intérieure et de vie religieuse, qui éclairent souvent d'un jour nouveau les faits de la grande histoire. Pendant la période iconoclaste notamment, la confession a été un moyen d'action très efficace ; elle a été une arme aux mains des moines pour défendre le culte des images. Et l'on trouve aussi dans ce volume d'autres remarques intéressantes sur la vie monastique et sur l'ascétisme en Orient dont les manifestations normales et anormales furent si multiples et si variées.

J. Ebersolt.

G. F. Hill. — **The Life of Porphyry, bishop of Gaza, by Mark the deacon.** Oxford, Clarendon Press, 1913. — La *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, œuvre du diacre Marcus, contemporain et ami de son héros, est un des documents les plus curieux que nous possédions sur les dernières résistances du paganisme à Gaza. Ce document n'est connu, dans son texte original, que depuis quarante ans. L'*editio princeps* en grec a été publiée en 1874 par Haupt dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin. En 1895, une seconde édition en a été donnée chez Teubner par la Société philologique de Bonn. Des traductions latines en existaient depuis le xvi^e^ siècle, en particulier dans la *Patrologie* de Migne et dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes. M. Hill vient de traduire ce texte important en anglais ; il y a ajouté une Introduction et des Notes fort intéressantes.

La *Vie de Porphyre* ne nous renseigne pas seulement sur les efforts que cet évêque fut obligé de faire pour déraciner les vieux cultes païens, qui se célébraient encore à Gaza au v^e^ siècle de l'ère chrétienne. Elle renferme sur ces cultes eux-mêmes, en particulier sur celui de Marnas et sur le Marneion, des indications très précises qu'on chercherait vainement ailleurs. Plusieurs épisodes, racontés par le diacre Marcus, donnent de la vie populaire à Gaza, des superstitions religieuses et des rites païens qui y survivaient sous Théodose II, de la résistance qu'y rencontra le christianisme, l'idée la plus nette, la plus suggestive pour l'historien des religions. Les chapitres, où le Marneion est décrit, fournissent un abondant commentaire aux représentations, forcément simplifiées, de cet édifice que l'on voit sur les monnaies de Gaza. Il est maintenant à souhaiter que le texte grec de la *Vie de Porphyre* soit édité selon la méthode et dans l'esprit qui ont présidé aux précieuses éditions de Pausanias publiées par Frazer d'abord, plus récemment par Hitzig et Bluemner.

J. Toutain.

**Die Besetzung der Bistümer Reichitaliens unter den saechsischen und salischen Kaisern, mit den Listen der Bischoefe** 951-1122, von Gerhard Schwartz. Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner, 1913, viii 338 p. 8°. Prix : 15 francs. — Le travail de M. Schwartz, dédié à M. le professeur Harry Bresslau, le médiéviste bien connu de Strasbourg, est le fruit d'un concours ouvert par la faculté de philosophie de cette ville. Le mémoire couronné en 1910, a été remanié à la suite d'un séjour en Italie, qui a permis à l'auteur de recueillir et d'étudier tous les textes *imprimés* dans la riche littérature historique de la péninsule[1]. M. S. a poursuivi dans ses recherches un double but : étudier la politique des empereurs saxons et franconiens, relativement à l'installation des évêques en Italie et spécialement leur tendance à nommer des

1) L'auteur ne s'est pas livré à des recherches dans les archives italiennes ; c'est de propos délibéré qu'il a renoncé à trouver des sources inédites, parce que cela aurait étendu son travail à l'infini (p. v).

évêques allemands aux sièges épiscopaux qui relevaient de leur autorité en terre italienne. Il s'est donné, en second lieu, la tâche de vérifier et de compléter les listes épiscopales de chacun de ces sièges, du x<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle.

La première partie de l'étude de M. S. n'est pas bien détaillée ; une trentaine de pages lui a suffi pour exposer la politique des empereurs et leur attitude parfois différente dans les diverses régions de leur territoire. De la p. 30 à la p. 296, se suivent les listes des provinces ecclésiastiques d'Aquilée, de Milan, Ravenne et Rome, avec leurs nombreux sièges de suffragants. Nous y voyons que dès Othon I, des évêques italiens sortent de la chancellerie impériale, mais dans les premiers temps — pour autant que nous pouvons le savoir — la plupart d'entre eux sont des enfants du pays ; pour un tiers au moins, ils sont même originaires de leur futur diocèse. C'est Henri II qui, après avoir vaincu Arduin d'Ivrée, nomme, par politique, peut-être aussi parce qu'il les trouve plus cultivés et plus moraux, des évêques allemands. Conrad III agit de même; un sixième au moins des nominations épiscopales faites par eux, amène des clercs d'Allemagne dans la péninsule. Sous Henri III la proportion s'élève jusqu'au quart, et les papes allemands figurent bientôt à côté des évêques. Mais la décadence du pouvoir impérial sous Henri IV change cet état de choses; « un évêché après l'autre glisse des mains de l'empereur » (p. 10) et Henri V n'eut plus guère occasion de nommer des évêques d'origine germanique; d'ailleurs dans les villes d'Italie le pouvoir s'en va de plus en plus aux communes et l'empereur n'eut donc pas à faire un bien grand sacrifice en abandonnant, par le Concordat de Worms (1122), le droit de participer à la nomination des évêques ultramontains.

Ce droit, il l'avait d'ailleurs exercé d'une façon très inégale dans les différentes provinces ecclésiastiques. Tandis que dans celle d'Aquilée nous ne voyons presque que des Allemands, et que, dans celle de Ravenne, ceux-ci en assez grand nombre, à Milan p. ex. presque tous les archevêques sont Milanais d'origine; l'auteur indique bien les raisons politiques, géographiques, ecclésiastiques de cet état de choses (p. 16-24). Le tableau statistique général (p. 306-307) résume en une série de chiffres, le travail de M. S. Il est assurément le fruit d'un travail long et pénible et l'on ne peut que remercier l'auteur d'avoir pris la peine de dresser ainsi les listes de ces soixante-quinze diocèses et de leurs occupants durant près de deux siècles. Pourtant elles sont encore bien incomplètes, et il est peu de ces séries qui soient sans lacunes[1].) La conclusion à tirer de ces listes, c'est que la proportion des évêques allemands, surtout dans certaines régions de l'Italie, fut assez considérable. Mais comme sur les 456 évêques que M. S. énumère, il y en a 113 qu'il déclare lui-même

1) Non seulement il y a des lacunes évidentes dans ces listes, mais encore, pour beaucoup des évêques qui y figurent, nous n'avons pas la date de l'avènement ou celle de la mort.

« d'origine incertaine[1] », on comprend qu'il est bien difficile de calculer exactement le pourcentage de l'élément germanique dans l'épiscopat italien de la période indiquée. Il faudra des dépouillements nouveaux de sources encore inconnues — si elles existent — pour serrer la vérité de plus près[2].

Rod. Reuss.

1) D'*Allemands certains* ou *probables*, M. S. en compte 68, d'*Italiens reconnus* environ 270.

2) Le volume se termine par une *Bibliographie* des sources, par le *catalogue alphabétique* des évêques et des évêchés, et par quelques *additions* et *rectifications* au corps de l'ouvrage.

# CHRONIQUE

## PUBLICATIONS DIVERSES

Dans sa *Comparative Religion*, Louis H. Jordan (p. 142) pouvait écrire en 1905 : « It is a surprising fact, but it is a fact, that Germany thus far has done practically nothing for the advancement of the Science of Comparative religion ». Cela devait s'entendre surtout de l'organisation pédagogique. La raison principale résidait dans l'opposition des milieux religieux qui craignaient qu'un développement de ces études fît tort au christianisme. Depuis l'ouvrage de Jordan, deux chaires d'histoire des religions ont été créées, l'une à Leipzig, l'autre à Berlin, mais ces deux *Ordinariat* ont été installés dans les facultés de théologie et il est à remarquer qu'on a dû faire appel pour les remplir à deux étrangers : Nathan Söderblom et Edvard Lehmann. Le choix a été heureux car les craintes soulevées par cette innovation se sont vite apaisées. Même un pas de plus vient d'être fait. Au 6 mai dernier la chaire de Berlin (Ordinariat für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte) a été transférée de la faculté de théologie à celle de philosophie. Cette « sécularisation » a ému certains milieux et Adolf Deissmann, dans une brochure d'ailleurs fort mesurée et intéressante (*Der Lehrstuhl für Religionswissenschaft*, Berlin, Weidmann, 1914 : 1 mark) s'est fait l'écho de ces protestations. En somme, il signale l'erreur commise à vouloir rattacher cet enseignement soit à la philosophie des religions, soit à l'éducation des missionnaires (Missionswissenschaft) ; il admet que l'histoire des religions n'est pas déplacée chez les Philosophes — il faut entendre les Philologues, — mais il trouve absolument irrationnel de l'écarter des facultés de théologie. Il engage ces dernières à s'ouvrir rapidement à une discipline qu'elles ont trop négligée. Il semble que cet appel ait déjà été entendu puisque l'Université de Göttingen appelle le prof. A. Bertholet comme professeur d'Ancien Testament chargé de l'enseignement de l'histoire des religions. Par contre, le prof. Th. Simon est chargé du même enseignement auprès de la faculté de philosophie de Münster.

— « Il n'est pas de sujet plus difficile, dit M. Alfred Boissier, ni plus important que celui qui traite des mystères en général. » Et il s'étonne que les historiens de la religion babylonienne s'en soient peu inquiétés. Dans ce domaine, ajoute-t-il, « le vent souffle du côté de l'astrologie ». Cependant M. Zimmern dans ses remarquables études sur le dieu Tamouz a ouvert la voie. M. Alfred Boissier (*Archives suisses d'Anthropologie générale*, 1914, n$^{os}$ 1 et 2) pose nettement le problème.

« La descente d'Ištar aux enfers et les mythes de Tamouz présentent un thème fondamental pour l'étude de la discipline de l'arcane. Il n'est pas douteux, en effet, à lire les inscriptions de Nabucadnezar que, dans les écoles religieuses d'Erech, de même que dans celles des Orphiques et d'Eleusis, le culte de la déesse comportait une célébration de mystères qui étaient révélés dans l'Eanna. » N'est-ce pas à Erech que s'était constituée l'épopée de Gilgames cherchant le sens de la vie et fuyant la mort. Bien que les renseignements décisifs fassent défaut, on peut présumer que la Babylonie a connu des mystères concernant les descentes aux enfers et la renaissance de la végétation, deux formes de mystères qui se ramènent probablement à un seul et même thème.

— Rendant compte de la seconde édition de l'ouvrage de Robert von Pöhlmann, *Die Weltanschauung des Tacitus*, M. Ph. Fabia (*Journal des Savants*, 1914, p. 250) étudie avec beaucoup de sens psychologique l'irréligion de Tacite. Celui-ci ne nie jamais, dans la première partie de son œuvre, l'action de la divinité. Tout en déclarant que les prodiges ne sont pas tous également bien établis, il ne doute pas que « l'haruspice Umbricius a vu dans les viscères de la victime le danger qui menaçait Galba. Le prêtre de Vénus Paphienne y a vu l'avenir glorieux de Titus. Celui du dieu Carmel y a vu les signes les plus favorables pour Vespasien. D'autres présages avaient dès longtemps annoncé sa haute fortune : dans ses terres, la chute soudaine et la repousse immédiate d'un cyprès ; en Judée, de fantastiques visions dans le ciel, des bruits mystérieux dans le temple de Jérusalem ». Tacite croit donc que la Providence divine gouverne le monde ; mais ailleurs il attribue le même rôle à la Fortune ; ailleurs, à la Fatalité. Y a-t-il là « trois conceptions » s'opposant l'une à l'autre et faut-il s'étonner que Tacite explique le même événement tantôt selon l'une, tantôt selon l'autre? Peut-être M. Fabia fait-il intervenir ici des idées modernes qui auraient échappé à l'historien romain et laïcise-t-il à trop bon compte la Fortune en la définissant simplement « les caprices du hasard ». La Fortune, qui, comme l'a montré M. Bouché-Leclercq, prend racine dans le vieux fond des croyances humaines, était devenue une très grande divinité, avec un culte fort développé, et il n'y avait alors aucune « irréligion » ni aucune originalité à lui attribuer un très pouvoir. Si Tacite n'est pas, comme l'estimait Ranke, un représentant fidèle des vieilles croyances romaines, il est encore moins un irréligieux. Ce n'est pas un philosophe, il ne se sépare pas du vulgaire dans ses conceptions religieuses et il les exprime dans le langage courant.

— Nous avons rapporté à plusieurs reprises les observations présentées par M. Nau au sujet du rôle respectif des nestoriens, des manichéens et des mazdéens en Asie centrale et en Extrême-Orient. D'après le savant orientaliste, les *mo-ni* des textes chinois ne seraient pas des manichéens, mais des mazdéens. M. Pelliot a répondu brièvement (*Journal asiatique*, 1914, I, p. 461 et suiv.) à ses objections. D'abord le terme de *mo ni*, anciennement **mo-ni*, est certaine-

ment la transcription même du nom de Mânî. M. Nau ne le conteste pas. Par ailleurs, les textes pehlvi et turcs invoquent Mânî à maintes reprises ; ils célèbrent Mâr Mânî, « le Seigneur Mânî », l' « Envoyé de la Lumière ». « Ces mêmes textes, remarque M. Pelliot, citent le *Sapurakan*, ouvrage connu de Mânî, son *Évangile vivant* que les pères grecs ont voué à l'anathème, et tel autre texte comme l'*Épître à Hata*, que le *Fihrist* mentionnait déjà dans la collection des épîtres dues au fondateur du manichéisme. C'est donc bien du « Mânî de Babylone » qu'il est question dans cette littérature et M. Nau, là encore, n'y contredit pas. Il veut seulement qu'il s'agisse d'une secte mazdéenne qui, sans être manichéenne, aurait accaparé le nom de Mânî ».

Cette secte mystérieuse n'aurait pas seulement accaparé le nom de Mânî et le titre de ses ouvrages, elle se serait encore approprié la doctrine. C'est ainsi que la théorie, mentionnée par saint Augustin qui la connaissait bien pour avoir été lui-même manichéen, des dix cieux et des huit terres, se retrouve dans le manuel de confession *khuastuanift* et dans le traité chinois publié par M. Pelliot (*Journal asiatique*, nov.-déc. 1911). Il en est de même des particularités concernant la création manichéenne et des douze vierges pilotes du vaisseau du Soleil. Par contre, aucune de ces données ne se rencontre dans le mazdéisme ni dans une secte gnostique.

M. Pelliot rectifie d'autres lectures ou interprétations et conclut : « En résumé, il y a des textes chinois assez nombreux qui concernent les nestoriens et les mazdéens. Mais en dehors d'eux, les documents d'Asie centrale comme ceux de Chine nous font connaître une autre religion, essentiellement dualiste, qui se réclame du nom de Mânî et qui cite ses ouvrages, qui a subi certaines influences bouddhiques, a emprunté au mazdéisme, s'est approprié certaines traditions des vieilles cosmogonies babyloniennes, a retenu quelques éléments chrétiens et, par l'intermédiaire des gnostiques, n'est peut-être même pas entièrement indemne d'idées alexandrines ; or cette doctrine composite a un nom dans l'histoire des religions, elle s'appelle le manichéisme ».

— Les « Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires » (nouvelle série, fasc. 10, Paris, 1913) publient un *Rapport sur une mission de philologie en Grèce, Épigraphie et chirographie* (167 pages in-8 et 11 planches) dû à l'activité de M. Moïse Schwab dont on sait le zèle pour l'épigraphie juive moderne. La seconde partie de ce rapport forme pour les pays du Levant un pendant aux précédents recueils d'épitaphes juives recueillies en France et en Espagne. On y trouvera encore divers textes, surtout liturgiques, en langue grecque mais en transcription hébraïque, ce qui paraît attester que les communautés juives de Grèce, du moins à partir de la Renaissance, se sont servies de la langue grecque même dans l'exercice du culte.

La première partie de la collection qui comprend les textes judéo-grecs anciens ne répond pas à ce qu'on attendait de l'auteur et elle ne dispensera pas

de recourir à Schürer. Cette collection est, en effet, par trop incomplète — notamment pour Jérusalem — tandis qu'on y trouve des textes qui comme la trilingue d'Udna, l'inscription de Rabbat Ammon et celles inscrites sous la rubrique Syrie n'ont rien à voir avec le judaïsme.

— M. Adolphe Reinach étudie dans le *Bulletin du Musée historique de Mulhouse*, 1913, l'origine de la tête grimaçante suspendue contre le mur sud de l'Hôtel de ville de Mulhouse et qu'on dénomme le *Klapperstein*, c'est-à-dire « la pierre aux clabaudeurs ». Cet article intitulé *Le Klapperstein, le Gorgonéion et l'Anguipède*, largement comparatif et mettant en œuvre de curieux monuments dont quelques-uns fort peu connus, se laisse mal résumer, mais les conclusions de l'auteur en montreront tout l'intérêt. Le *Klapperstein* ou les figures similaires ont figuré la face repoussante d'un monstre avant de devenir masque humain : « Avant tout, il est un masque apotropaïque, une figure où l'on a concentré tout ce qui, aux yeux des primitifs, marque la terreur et, par suite, peut l'inspirer. Là où il est suspendu, il détourne toutes les influences malignes et, partout où porte son regard, il jette un salutaire effroi. Les choses du ciel étant assimilées à celles de la terre, c'est par ce qu'il y a de plus terrifiant parmi les hommes qu'on explique le plus terrifiant des phénomènes célestes : l'orage passe pour le grondement d'une tête monstrueuse, et les éclairs qu'il darde deviennent les serpents de feu qui entourent cette tête ou que brandissent les mains qu'on lui donne, un *gorgoneion*... Devenue la personnification du génie de l'orage (assimilé bientôt à celui de la guerre), la tête-épouvantail prend corps : suivant les pays, les temps et les croyances propres, ce corps est un serpent monstrueux ou un coursier écumant, une chèvre qui bondit ou un sanglier qui fonce; puis quand l'anthropomorphisme transforme les dieux à l'image de l'homme, il devient le conducteur des chèvres, le dompteur du coursier, le vainqueur du monstre ; dans la phase intermédiaire le monstre n'a d'humain que la tête ou le torse : tel est le coursier androcéphale des Celtes et la gorgone des Grecs, dont la tête couronne parfois un corps de cheval, le plus souvent un corps de serpent ». Dans telle de ces têtes, la langue pendante a fini par devenir le trait distinctif et on y a vu finalement la tête d'un méchant pétrifié au moment où il allait blasphémer contre Dieu ou calomnier son prochain.

— Dans une thèse de l'École des Hautes-Études, M. Fawtier (*La vie de saint Samson*) a soutenu que la vie la plus ancienne du fondateur du monastère de Dol, le plus important document hagiographique que possèdent les Gallois, les Cornishmen et les Bretons, ne remontait pas plus haut que le VIII<sup></sup>e siècle. Jusqu'ici, on acceptait le VII<sup></sup>e siècle. M. l'abbé Duine (*Annales de Bretagne*, 1913, p. 338 et 356) a repris cette étude et, retrouvant la principale source des connaissances de l'hagiographe, a fixé sa doctrine au sujet de la confession et de la pénitence.

M. J. Loth (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1914, p. 116 et suiv.) a établi l'origine des noms propres d'hommes et de lieux de ce plus ancien texte dont on devra à M. Fawtier une édition critique. La conclusion de M. Loth (voir *Revue Celtique*, 1914) c'est que, dans le procès de l'authenticité de la *Vita*, les noms propres d'hommes et de lieux constituent un remarquable dossier en faveur de l'hagiographe.

— Dans une autre communication à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1914, p. 189), M. Jules Loth explique que le dieu irlandais Lug est identique au dieu gaulois *Lugu-s*, qui a donné son nom à quatorze *Lugu-dunum*, *Lugdunum*, sur le continent : *Lugu-dunum* signifie « citadelle de Lugu-s ». Dans l'ancienne Irlande le dieu Lug est un dieu solaire, mais c'est surtout le dieu des arts et du commerce ; son culte est essentiellement lié à celui de la *Terre Mère*. Le culte du dieu Lugu-s a été confondu par les Romains avec Mercure. Les *Lugoves*, nominatif pluriel régulier de *Lugu-s*, sont des déesses mères, de la famille du dieu Lugu-s. Il en est de même de Maia et Rosmerta, divinités féminines qui paraissent à côté de Mercure sur des monuments figurés.

— En rendant compte de l'étude de M. P. Casanova sur *Mohammed et la fin du monde*, nous avons annoncé qu'un second fascicule apporterait des Notes complémentaires. La première partie (81 pages, Paris, Geuthner, 1913) de ces notes vient de paraître. Il suffira de la signaler ; nous reviendrons sur ce curieux commentaire lorsqu'il sera plus avancé, car pour l'instant il n'embrasse encore que les sept premières pages du premier fascicule. Il nous semble que la lecture en serait facilitée si l'auteur rappelait en marge le mot ou le passage commenté. Parfois, il est assez difficile de s'y reporter.

— Dans les *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 125-135, le R. P. Lammens consacre une note sur Al-Halladj, le mystique musulman au IIIe siècle de l'hégire, à propos de la publication du *Kitab al-Tawasin* de notre distingué collaborateur M. L. Massignon. C'est la première fois qu'on édite le plus important des traités du supplicié de Bagdad et le P. Lammens félicite l'éditeur de la maîtrise avec laquelle il a surmonté une tâche difficile. La langue artificielle des soufis est, en effet, ici particulièrement obscure. Une particularité de l'école de al-Halladj c'est qu'elle ne recule pas devant l'*infusion* « *holoul* » de l'essence divine dans la nature humaine. Parvenu à ce degré de perfection, l'ascète ne considère plus les œuvres extérieures que comme des *moyens*. La contemplation est d'un prix bien plus élevé que la prière rituelle.

— La Société d'histoire des religions de Stockholm a entrepris de publier chaque année les contributions de ses membres sous le titre de *Beiträge zur Religionswissenschaft* (Stockholm, Albert Bonnier ; Leipzig, Hinrichs). Le premier fascicule de 1913-1914 était rempli par un exposé de M. Nathan Söder-

blom qui a tant fait pour le progrès de cette discipline en Suède. Le second fascicule qui vient de paraître contient une conférence de M. Ignaz Goldziher, *Katholische Tendenz und Particularismus im Islam* où le maître islamisant étudie l'action du consensus (*idjmâ'*) et du dissensus (*ikhtilâf*) dans l'Islam. — M. S. A. Fries, qui préside la Société et dirige sa publication, s'appuie sur une hypothèse de M. Joseph Halévy, à savoir que l'interdiction d'ériger un sanctuaire rival de Jérusalem vaudrait seulement pour Canaan, pour trouver légitime non seulement le temple de la communauté juive d'Éléphantine, mais aussi le temple d'Onias. La secte juive du pays de Damas que M. Schechter a fait connaître d'après un manuscrit de la *geniza* du Caire aurait eu un sanctuaire dénommé *miqdasch* dans le texte, avec autels, sacrifices, prêtres et lévites. Pour ce cas, particulièrement intéressant, il eût été bon de démontrer que, dans la pensée juive de cette époque, le terme de Canaan ne s'étendait pas à la région autour de Damas. Le *hiéron* des Juifs d'Antioche aurait aussi été un temple à organisation complète : Josèphe dit que ce sanctuaire hérita des vases en bronze dont Antiochus Épiphane avait dépouillé le temple de Jérusalem. M. Fries croit même que des temples juifs se seraient maintenus presque jusqu'à nos jours en Tunisie dans l'île de Djerba d'après les constatations de M. N. Slouschz et chez les Falascha d'Abyssinie d'après M. Faitlovitch. — Une troisième étude est consacrée par M. Gillis Wetter à la formule de l'évangile selon saint Jean : « Je suis la lumière du monde ». — Des comptes-rendus et les procès-verbaux de la Société terminent ce fascicule. R. D.

— Dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* du 15 avril, M. H. Lamy signale l'intéressante apparition des *Premiers statuts de l'ordre de Prémontré* que vient d'éditer à Louvain, chez P. Smeesters, le chanoine Pr. Van Waefelghem. Jusqu'ici, l'on ne possédait des constitutions norbertines d'autres éditions que celles de Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, t. III, col. 890-926, Anvers, 1737. Texte de la fin du XII^e siècle) et de Le Paige (*Bibliotheca Praemonstratensis ordinis*, p. 777-831 ; Paris, 1633. Rédaction de 1290). La recension que nous fait connaître M. R. V. W. semble bien être le texte de la première rédaction des statuts prémontrés. En tout cas, sa composition doit être placée avant 1143 et peut-être même avant 1135, comme l'établit l'éditeur dans une introduction bien documentée. La transcription du texte est faite avec le soin qu'apporte l'érudit archiviste du Parc dans toutes ses publications. L'éditeur a indiqué, en note, les variantes du texte de Martène et a ajouté en appendice les chapitres de cette dernière édition, que l'on ne trouve pas dans les premiers statuts. Cette disposition facilite un travail de comparaison qui n'est pas sans intérêt.

— L'école hollandaise de critique radicale du Nouveau Testament est bien connue des exégètes. Les résultats de son travail scientifique, pour hardis qu'ils paraissent, n'en méritent pas moins d'être pris presque tous en sérieuse considération, et un inventaire de ce qui a été déjà fait, un plan de ce qui se fera

est à maints égards d'une réelle utilité. L'un et l'autre nous sont donnés par l'un des représentants les plus distingués de ce parti révolutionnaire : M. G. A. van den Bergh van Eysinga a publié il y a quelque temps un volume *Die holländische radicale Kritik des Neuen Testaments* (in-8°, xiv-187 pp. Iena, Diederich, 1912) à la fois histoire et manifeste de la jeune école. L'auteur remarquait avec quelque mélancolie, lors du Congrès d'histoire des religions tenu à Leyde, que l'école radicale n'y occupait ni par ses représentants ni par ses idées, la place à laquelle elle pense avoir droit : son livre l'aidera sans doute à tenir un rang moins reculé dans nos prochaines assises.

— « Philosophe, poète, sociologue, Carpenter est l'auteur de nombreux ouvrages sur les sujets les plus variés ; très connu et très commenté en Angleterre, en Autriche, en Russie, en Amérique, en Italie, en Allemagne où plusieurs de ses œuvres sont traduites et où quelques-unes atteignent déjà leur huitième édition..., Carpenter est inconnu en France, et ses livres, à l'exception d'un seul sur le système de la pensée, de la police et du châtiment, ne sont pas traduits dans notre langue ». M. M. Senard, qui nous promet pour bientôt la traduction d'un livre du philosophe anglais : *De l'affranchissement*, nous présente dans un petit volume clair et agréable à lire, Edw. Carpenter et son œuvre spéculative et littéraire. Qu'il nous suffise de signaler ici cet intéressant exposé d'un système mystique que la pensée néoplatonicienne et la poésie panthéistique de Walt Whitmann influencent visiblement.

— Nos lecteurs trouveront dans un de nos prochains numéros un compte-rendu du Congrès d'ethnographie qui s'est tenu récemment à Neuchâtel et dont l'activité a été, nous dit-on, très soutenue et sera très féconde. Outre les actes du Congrès, de précieuses publications semblent devoir maintenant élargir cet intéressant mouvement d'études. Nous saluons avec plaisir les débuts de la *Revue suisse d'ethnographie et d'art comparé* que dirige notre collaborateur M. W. Deonna et dont nous parvient le premier numéro (Neuchâtel, Attinger, juillet 1914) « Le titre même de la *Revue* est assez clair par lui-même : on élimine du cadre de la *Revue* l'anthropologie physique et le préhistorique, auxquels un périodique nouveau vient d'être consacré. Par contre, on étend le sens des mots ethnographie et art du côté technologique d'une part, du côté esthétique de l'autre, en ayant en vue la préparation des synthèses dont ce siècle nouveau manifeste un besoin évident. Le mot : *comparé* exprime la méthode, ou, si l'on préfère, l'angle d'examen sous lequel les faits seront éclairés les uns par les autres et groupés. La Revue est assurée de la collaboration de tous les savants importants de la Suisse et de celle de nombreux savants de l'étranger. On attache un grand prix à la publication des documents muséologiques inédits, ainsi qu'à la bibliographie annuelle qui permettra au monde savant de se documenter rapidement et avec sécurité sur la productivité scientifique de la Suisse dans les deux domaines indiqués et des savants explora-

teurs et missionnaires suisses répandus dans le monde entier. Le comité de fondation de la *Revue* est composé comme suit : MM. Waldemar Deonna, ancien membre étranger de l'école d'Athènes (Genève), Rudolf Zeller, privat-docent d'ethnographie et conservateur du Musée d'ethnographique (Berne), Gustave Jéquier, professeur d'égyptologie à l'Université (Neuchâtel), A. Van Gennep, professeur d'ethnographie à l'Université (Neuchâtel), Théodore Delachaux, co-directeur de l'École d'art, secrétaire de la Société suisse des peintres, sculpteurs et architectes (Neuchâtel). Le premier numéro renferme des articles de MM. G. Jéquier : *Remarques sur un tchikh kurde*; W. Deonna, *Études d'art suisse* (un curieux essai de rapprochement entre la légende de Tell et les monuments mithriaques, et une suite aux recherches de M. W. D. sur les *bifrontes*); R. Teller, *Die orientalische Sammlung Henri Moser, Charlottenfels*; un guide sommaire du Musée ethnographique de Neuchâtel dû à notre ami M. A. van Gennep qui a déjà tant fait pour l'établissement des études ethnographiques en Suisse. Le numéro comprend aussi une bibliographie dressée par M. Deonna et destinée à résumer le mouvement scientifique en Suisse pendant l'année 1913 et le commencement de 1914 (ethnographie et art).

La *Revue*, à laquelle nous souhaitons de tout cœur — et d'ailleurs avec entière confiance — longue et fructueuse vie, paraît en fascicules trimestriels, largement illustrés, d'au moins cinq feuilles chaque, d'un format grand in-8°. Tout ce qui concerne la rédaction doit être adressé au directeur de la *Revue*, M. W. Deonna, chemin de la Gradelle, par Chêne, Genève.

— Nous recevons un « *Elenco alfabetico delle pubblicazioni periodiche contenti nelle Biblioteche di Roma e relative a scienze morali, storiche, filologiche, belle arti*, etc., publié par le *Pontificio istituto biblico*, à la librairie Bretschneider (Rome, un vol. 8° de xvi–406 p., prix : 6,50). Cette publication, d'un rare mérite typographique, constitue en somme un répertoire bibliographique qui peut rendre des services très réels à nos études ; au surplus un index systématique, qui clôt le volume, rend aisée la statistique en ce qui concerne les sciences théologiques, bibliques et l'orientalisme. Peut être serait-il malaisé à quelques-uns de ces « périodiques » de justifier d'une « périodicité » bien rigoureuse : les *Religionsgeschichtliche Volksbücher* (p. 396), pas plus que les autres collections consacrées à l'histoire des religions, n'observent dans leur parution un rythme fixe. Et les *Acta Sanctorum* des Bollandistes (même page) ne peuvent être considérés comme faisant partie de la « presse » historique religieuse. A condition de ne point trop s'arrêter à ce classement un peu bien arbitraire, l'*Elenco* de l'Institut biblique pontifical évitera aux travailleurs bien des tâtonnements fastidieux dans les dépôts de livres de Rome et d'ailleurs.

— La *Collezione di Scienza delle Religioni* dont la publication à la librairie Guglielmo Quadrotta, à Rome, vient de commencer tout récemment est une preuve encore et non la moins significative, de la franche acclimatation en Italie des

études d'histoire religieuse. Nous avons salué déjà de tous nos vœux l'ouverture de cours excellents comme ceux de notre collaborateur M. Raffaele Pettazzoni à Rome, de M. Uberto Pestalozza à Milan etc. Aujourd'hui s'institue cette collection dont le premier volume est du plus heureux augure. Son auteur, M. Luigi Salvatorelli l'intitule modestement : *Introduzione bibliografica alla Scienza delle religioni*. En ces matières quelque peu dispersées, de bonne bibliographie est bonne ; mais ici on ne peut manquer de reconnaître à M. Luigi Salvatorelli un tout autre mérite que celui que comporte le rôle effacé d'un nomenclateur. De toutes les œuvres parues dans la période la plus active de la constitution de notre discipline, et cette période comprend maintenant un demi-siècle ou presque, M. S. a donné un résumé, une « fiche » où en quelques traits, deux ou trois formules, le livre se trouve situé dans l'évolution scientifique. En outre, il a divisé cette bibliographie, groupé ces fiches en sections : travaux généraux ; histoire de la science ; méthodologie, phénoménologie religieuse ; essence, origine, évolution de la religion ; théories sur les formes élémentaires de la religion etc. Les méthodes y sont présentées (celles même qui sont déjà mortes) et les critiques esquissées avec un tact qui n'est jamais de la timidité ni de l'information superficielle — la « Bible prébabélique » de L. A. Milani fait elle-même partie de ce musée. — M. Salvatorelli n'a mesuré la place qu'aux « classifications des religions » et l'on ne saurait lui en faire un grief ; on s'attache moins aujourd'hui à ce jeu des définitions dont le fond de verbalisme n'était compensé par aucune utilité scientifique bien démontrée.

— L'« Institut suisse d'anthropologie générale » tout récemment fondé et placé sous la présidence de M. Edouard Naville, sous la direction générale de M. Eugène Pittard, se propose de travailler à l'avancement des différentes branches de la science anthropologique par l'organisation de recherches et de fouilles, par la création d'un enseignement spécial et par la publication d'un périodique dont les deux premiers numéros, réunis en un fascicule, viennent de paraître sous ce titre : *Archives suisses d'anthropologie générale* (Genève, A. Kündig, 1914, 8°, 164 p.). Plusieurs articles nous font espérer que nos études recueilleront souvent quelque profit des travaux de cet institut : par exemple ceux de M. A. Boissier : *Les mystères babyloniens* ; A. Bressillon : *Un exemple de divination chez les Malgaches*, etc.

— Nos lecteurs ont sans doute encore présent à l'esprit l'important article que notre collaborateur et ami M. J. Toutain a consacré, dans notre Revue (mars-avril) au « plus ancien culte de sainte Reine ». Une partie de sa forte argumentation était fondée sur les *Lectiones* de la fête de la Révélation de sainte Reine et de la fête de la translation. Cet office, rédigé vers 1657, empruntait les *lectiones* à l'ancien bréviaire de Flavigny, lequel, selon toute apparence, remonte au moyen âge. M. Toutain avait dû, dans l'article qu'il avait donné à notre Revue, laisser de côté l'examen critique des textes liturgiques et s'en tenir à l'utilisa-

tion des données historiques qu'ils contenaient. Nos lecteurs trouveront tous développements concernant l'office primitif de sainte Reine et sa restitution très admissible dans l'article que M. Toutain a donné dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* (*Autour de la Basilique de Sainte-Reine*), 1914, p. 23 et suiv.

— La *Revue des Études préhistoriques* a publié un exposé présenté par M. Toutain, des travaux accomplis à Alésia par la *Société des Sciences* de Semur, sous la direction de M. Victor Pernet, durant les campagnes de fouilles de 1910 et 1912. Un groupe important d'excavations a été découvert dans la partie du Mont Auxois dite *En Curiot*. En 1910 et 1912 plus de 40 excavations certainement préromaines ont été déblayées. Dans la terre qui remplissait ces excavations et aussi sur toute la surface des champs fouillés, de nombreux objets et débris d'objets antiques ont été recueillis, notamment des signatures ou marques de potiers, et des monnaies. De ces monnaies quelques-unes peuvent être rapportées à l'époque gauloise; beaucoup sont de la période romaine. Notons un bronze de Néron frappé à l'occasion de la fermeture du temple de Janus en 66.

— M. P. Carus a continué, durant le premier semestre de 1914, la publication, dans *The Open Court*, de ses intéressantes études d'archéologie symbolique sur les représentations du Christ dans les monuments chrétiens primitifs et du haut moyen âge. Dans la même Revue, où l'ancien et le moderne, l'histoire et la philosophie arrivent souvent à voisiner sans se nuire, nous aurions, comme toujours, bien des articles à signaler qui, tous, apportent ou un document ou une théorie, théorie parfois un peu plus simpliste qu'il ne convient, parfois d'une dangereuse hypercritique. *The Open Court* fait la place belle aux paradoxes de M. W. B. Smith : dans le n° de janvier, les rapports entre Jésus et les disciples du Baptiste sont effacés de l'histoire en quelques négations tranchantes. Il est vrai qu'en mars un des adversaires habituels de M. W. B. Smith, A. Kampmeir s'en prend vigoureusement à la thèse de l'« inhistoricité » de S. Paul soutenue par M. Samuel Lublinski dans *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythus* et dans *Das werdende Dogma vom Leben Jesus*. — Dans le fasc. de mai, M. A. J. Edmunds qui excelle à ces rapprochements spécieux, soutient l'origine bouddhiste de l'épisode du bon larron dans Luc, XXIII, 33, 39-43. Moins hardis sans doute, mais aussi d'une utilité moins problématique sont, dans ce même semestre, l'étude de M. P. Drucker sur le Livre d'Esther (avril), celle de M. Bernhard Pick sur Thomas a Kempis hymnographe (juin) et surtout l'excellent essai de M. Philippe Barry, intitulé *Saints and Sainthood* où sont abordées une série de questions hagiographiques de première importance, la sainteté étendue aux choses que le saint possède ou qu'il a touchées, les conditions du sacrilège (en un mot, la notion de *sacré* dans l'hagiologie médiévale), l'administration du miracle, surtout du miracle

curatif ; la place du folklore dans les traditions hagiographiques, etc. ; il est à souhaiter que cet article qui tel quel n'est évidemment qu'une esquisse, reçoive bientôt de son auteur les développements abondants qu'il mérite.

— Nous avons entretenu nos lecteurs des travaux de l'école de « psycho-analyse » et de ses manifestations dans la revue « Imago ». Les disciples du Dr Freud sont résolus à parcourir d'un pas vainqueur le domaine entier de l'histoire des religions. Sur le terrain des origines chrétiennes, ils devaient fatalement se rencontrer et lier partie avec les troupes sans peur du P. Drecos. M. A. J. Storfer tient de l'une et de l'autre des deux écoles révolutionnaires. Le titre seul de son livre est significatif : *Marias jungfräuliches Mutterschaft, ein völkerpsychologisches Fragment über Sexualsymbolik* (Berlin, N. Barsdorf, un vol. 8° de 204 p.) ; l'on ne saurait être surpris que M. A. J. Storfer soit allé plus avant que ses maîtres. D'intéressantes remarques sur les rites matrimoniaux du judaïsme et du folklore moderne, sur le voile des religieuses, sur les appellations mystiques de la Vierge voisinent malheureusement avec les plus déconcertantes hypothèses sur l'identité Adam, Ève, Serpent = Christ, Marie, Colombe, sur les rapports entre la Vierge et Madeleine la « fiancée du Christ » etc. Surtout M. Storfer ne doute pas de l'efficacité scientifique des procédés que l'école freudienne applique à la solution de tous problèmes mystiques ; le « complexus de l'inceste » trouve son emploi tout naturel dans ces essais de mythographie dont la prudence est le moindre défaut. Le livre est d'ailleurs entouré d'une réclame qui le ferait prendre volontiers pour un ouvrage de pathologie à scandale.

— M. Grillot de Givry qui publie un petit volume sur *La survivance et le mariage de Jeanne d'Arc*, Paris, Albert Michel, 1914, 8°) ne peut être compté parmi les fervents de l'héroïne lorraine. Son culte récent est appelé par lui « la folie johannique », « une aberration coupable, une adoration extravagante ». Ce sont là jugements personnels, quasi confessionnels ; sur le terrain de l'histoire, M. Grillot de Givry entreprend une réhabilitation, d'ailleurs très érudite, de Jeanne des Harmoises, en qui il reconnaît, avec les *frères* de la Pucelle, Jeanne d'Arc échappée au bûcher de Rouen. Aux arguments réunis ici en faveur de la dame des Harmoises, peut-être suffit-il de répondre que le moyen âge a toujours fait aux imposteurs, surtout entourés de prestige mystique, une surprenante confiance, ne s'enquérant jamais du détail de leur carrière, ni même de leur plus ou moins de ressemblance physique avec le héros ou l'héroïne qu'ils prétendaient être... Lambert Simnel et Perkin Warbeck, quelque cinquante ans après Jeanne des Harmoises, ne se mirent pas en frais de vraisemblance pour duper une bonne part de l'Angleterre, les rois d'Écosse et de France.

P. A.

*Le Gérant* : Ernest Leroux.

# PLUTARQUE ET LE CULTE DES IMAGES

La question des images et de la valeur qu'il convient de leur prêter n'est pas de celles qui trouvent aisément des apologistes. Il y a dans tous les cultes des respects, des gestes et des agenouillements qu'on ne songe point à expliquer. Le représentant d'un culte officiel y regarde à deux fois avant de légitimer devant l'adversaire des miracles de troisième ordre ; il ne choisira pas précisément les croyances les plus naïves et les plus irrationnelles pour établir le bien-fondé de la religion. Et, se gardant même d'y faire allusion, il laissera volontiers la question se résoudre d'elle-même dans la pénombre des lieux de culte.

Il y a, pour le peuple catholique, des *images miraculeuses*. Mais je ne vois pas qu'il y ait pour les fidèles obligation de croire en leur puissance, ni même que cette puissance fasse l'objet d'une théorie, encore moins d'un dogme formel. L'autorité religieuse ne prend pas nettement position. Elle réprouve assurément « l'erreur idolâtre », mais ne défend pas de croire qu'une action particulière est attachée à tel objet de culte, à telle statue qu'on voit au sanctuaire[1]. Si les défenseurs de l'Église ne touchent guère à cette question, c'est qu'en principe tous les miracles sont possibles pour le salut du monde, et qu'ils sont tous les bienvenus ; on n'en saurait limiter le domaine sans tomber dans l'arbitraire ; et il serait impie de qualifier d'absurdes ceux qui sont les plus propres à édifier les masses, quand bien même ils semblent ridicules aux esprits cultivés. C'est là le point de vue *sacerdotal* : les prêtres servant d'intermédiaires entre la crédulité sans limites

1) Voir en particulier : *Du couronnement des saintes images*, Lyon, Emm. Vitte, 1900.

de la foule et la foi plus affranchie de ceux qui pensent. On retrouvera quelque chose de ce point de vue dans les écrits de Plutarque.

Certes, l'apologie est bien pauvre et timide, qui se contente de dire : Il n'est pas impossible que tel miracle se puisse effectuer. Plus misérable encore, et méritant à peine son nom, celle qui, mettant bout à bout des anecdotes de sacristie, veut en faire un dossier pour confondre les incrédules. Plutarque est bien au-dessus de ces procédés-là. Mais il y a peut-être une intention de ce genre dans les fragments de Claude Elien; en tout cas, l'on est tenté de le conjecturer d'après les lambeaux de son ouvrage sur « les manifestations divines[1] ».

Les attaques réitérées contre les idoles muettes et vaines ont provoqué une autre espèce de résistance. Je veux parler du *symbolisme*, qui fournit toujours des armes à la religion, lorsqu'elle court des périls. Tout en proclamant la vanité des statues en tant que matière, cette théorie leur prête une valeur toute nouvelle. En plaçant les croyances sur son terrain mouvant et riche, elle leur assure pour quelque temps une force inconnue; et souvent, tandis qu'elle paraît leur fournir les éléments d'une renaissance, elle ne fait que hâter une inévitable dissolution. Ce n'est pas l'œuvre de conquête du Christianisme dès la fin du Ier siècle, qui a occasionné cette forme nouvelle d'apologie. Elle ne fait que lui prêter, dans une heure de crise, un intérêt plus vivant et une portée plus saisissable.

L'art de cette époque produit des œuvres innombrables. Dès longtemps, il ne se contente plus de créer des objets de culte. Il présente aux yeux le décor varié où l'esprit met le sens qui lui agrée. Les bas-reliefs des sarcophages nous offrent une preuve de cette évolution. Les mythes de Méléagre, de Niobé, de Cupidon et Psyché, ne sont pas

1) περὶ θείων ἐναργειῶν. Lire dans les fragments de Claude Elien (Ed. Hercher) surtout fr. 46, 61 et 62.

représentés en ce temps-là, afin de donner au spectateur l'idée de la réalité historique ou religieuse des personnages qui y figurent, mais simplement pour faire arriver à son esprit, sous des formes conventionnelles, les *idées générales* de destruction, de mort, de vie future. Les images mythologiques sont devenues un mode presque universel d'exprimer des idées[1]. Nous avons alors des littérateurs que préoccupe le problème de l'art et de la religion, ou celui de l'art tout simplement ; car la critique est née et l'école alexandrine a fait partout des disciples dans le monde gréco-romain. La *contemplation* des images saintes joue un plus grand rôle dans la vie des intellectuels, soit qu'il s'agisse du regard mystique attaché sur la statue[2], soit de l'observation curieuse des couleurs et des formes, soit encore qu'une religion épurée s'unisse à l'intelligence émue des merveilles de l'art[3].

Il faut se rappeler enfin combien l'antiquité grecque a subi le charme de l'explication allégorique des mythes religieux, et quelle riche littérature forme à elle seule l'interprétation des symboles divins. — Quand un peuple enfant se représente un dieu sous tel ou tel aspect — lion, aigle, serpent, monstre à plusieurs têtes — il fait peut-être déjà du symbolisme, mais sans en avoir conscience. Le symbolisme voulu et réfléchi ne vient que plus tard, quand il s'agit de sauvegarder la tradition religieuse, en atténuant par des moyens rationnels le matérialisme inacceptable de croyances déchues[4]. Il serait bien étonnant de ne pas découvrir chez Plutarque des traces évidentes de cette méthode.

1) Voir à ce sujet, entre autres, M. Collignon, *Mythologie figurée de la Grèce*, et P. Allard, *l'art païen*, p. 244.

2) Il se peut que les cultes orientaux aient donné plus d'intensité à cette contemplation de la statue : Apul., *Métam.*, XI, 19-20 et surtout 24. Porphyre, *de Abst.* IV, 6 ; cf. Cumont, *Les religions orientales*, p. 117.

3) Voir surtout Dion Chrysostôme, *Or.* XII.

4) Voir Goblet d'Alviella, *RHR*, t. XII (1885), p. 19.

I

On y trouvera surtout, et comme en un raccourci, toute la polémique de son temps sur la question des images. Il est accusateur, puis se fait avocat, timidement. Il ne pourrait en être autrement. Critique religieuse, respect de la tradition, science timide, symbolisme, superstitions encore vivaces... tous ces éléments se rencontrent en lui et se mélangent de façon bizarre. Si l'on veut comprendre l'état d'esprit d'un prêtre grec au début du II<sup>e</sup> siècle, aucune étude ne peut apporter plus de lumière que celle des « œuvres morales ». C'est, pour ainsi dire, sur les marches du temple, que Plutarque développe ses enseignements. Derrière lui, s'ouvrent les portes du lieu saint, où reposent les offrandes, le trépied révélateur, les statues précieuses de la grande époque et les images informes des temps primitifs; et des vapeurs troublantes s'élèvent des crevasses du sol. Devant lui, c'est la pure lumière de la haute vallée; et des philosophes s'entretiennent avec le pontife. Il en est qui se divertissent des enfantillages de l'antique religion; d'autres qui s'efforcent de lire dans leur naïveté une plus haute révélation; d'autres enfin qui, pour avoir rencontré en parcourant le monde de semblables prodiges, élargissent la sphère du problème, et cherchent la solution avec l'intelligence avertie que donnent les voyages et la curiosité.

Certes, Plutarque trouve son plaisir aux fêtes de la divinité, et le sacerdoce n'est pas pour lui un fardeau dont il veut s'affranchir[1]. De nature et par goût il est conservateur. Il revêt sans peine cette fonction du sage définie par Cicéron : « *majorum... instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est* »[2]. Mais le philosophe ne saurait s'en contenter.

1) Plut., *de Superst.* 9; cf. non posse suaviter vivi... 21.

2) Cic. *Div.* II, 72, 148; cf. II, 12, 28; cf. Sénèque ap. Aug., *de Civ. Dei*, VI, 10 : « quae omnia sapiens servabit tamquam legibus jussa, non tamquam dis grata ».

Plus que d'autres, « il aspire à la vérité en ce qui concerne les dieux »[1]. Il est désireux de s'initier au mystère, et pour lui la religion offre autant de place à la foi du dévot qu'à la recherche du penseur. Pour faciliter la connaissance des choses divines, il importe de balayer ce qui lui fait obstacle, et c'est ici que Plutarque prêche bien dans l'esprit de son école. Platon n'a-t-il pas exclu les poètes de sa République ? Le mythe est dangereux, en ce qu'il donne des dieux une représentation indigne de leur grandeur. En lisant les poèmes d'autrefois, le jeune homme se gardera de tout admirer. Il conservera son discernement, afin d'éviter un enthousiasme déplacé ou une crainte funeste[2]. Et qu'il ne croie pas échapper au péril en interprétant les récits à la façon des stoïciens, qui prétendent y retrouver sous le voile de l'image les phénomènes de la nature. C'est ainsi qu'on est conduit à l'impiété : en assimilant les volontés agissantes des immortels à des lois anonymes qui régiraient le monde.

Après avoir dénoncé à plusieurs reprises cette fâcheuse confusion, Plutarque en signale une autre non moins grave, causée par l'*art plastique*, et qui fait un grand tort à la religion. S'il est une philosophie détestable, aboutissant à l'athéisme, la superstition est pire encore, qui croit voir les dieux dans leurs images matérielles[3]. Rabaisser les dieux de cette manière, c'est plus coupable encore que de les nier :

« Les philosophes, dit-il[4], ont toute raison d'affirmer que, quand on ne sait pas bien comprendre le sens des mots, on se trompe aussi sur l'emploi des choses. Ainsi, chez les Grecs, ceux qui, voyant la représentation des dieux en bronze, en pierre ou sur la toile, appelaient par défaut de science et d'instruction, de semblables effigies — non pas des images ou des emblèmes des dieux — mais bien des dieux,

1) Plut., *De Is. et Os.*, 2.
2) Plut., : quomodo adolescens poetas..., 8.
3) On retrouve un raisonnement tout à fait semblable dans Clément d'Alex., *Strom.*, VII, 1 fin.
4) *De Is. et Os.*, 71.

ceux-là en vinrent jusqu'à oser dire que Lacharès avait dépouillé Athéna, que Denys avait coupé à Apollon les boucles d'or de sa chevelure, que Jupiter Capitolin avait été dévoré par les flammes et consumé dans les horreurs de la guerre civile. Ils ne remarquèrent pas que l'abus des mots les entraînait à en faire sortir des croyances perverses et à les adopter. »

Il semble que Plutarque ne fasse allusion qu'à des erreurs passées. Mais il n'était pas inutile, à l'époque impériale, de condamner cette identification du dieu et de son image. Elle n'a pas été une invention facile des apologistes chrétiens. Elle n'a pas été qu'une image de littérateurs et qu'une façon de parler. « *Nam et ipsa idola gentium dei vulgo* », s'écrie Tertullien[1]. Si absurde que soit cette croyance, elle a possédé une vertu d'autant plus effective, qu'elle n'a jamais été formulée. Suidas mentionne un certain savant d'Égypte[2], capable de distinguer entre les statues celles qui sont « vivantes » et celles qui ne le sont pas. Ce talent sans doute n'était pas chose commune, mais l'émotion superstitieuse devait être plus violente encore, là où l'ignorance était plus complète. Plutarque le sait bien. Il s'attriste de ce qu'une crainte folle empêche souvent les hommes de connaître la bonté des dieux. Ces gens frissonnent de peur dans les temples, où l'homme pieux trouve la paix, et le criminel un asile :

« Pour un esclave, dit-il[3], il y a l'autel où il trouve le droit de refuge. Aux brigands mêmes la plupart des temples offrent des asiles inviolables. Les fuyards, en temps de guerre, se rassurent quand ils ont pu *toucher une statue*...[4]. Mais aux superstitieux rien n'inspire plus de terreur et d'épouvante

1) Tert., *in Marcion*, I, 7.

2) Suidas, s. v. 'Ηραΐσκος

3) *de Superst.*, 4.

4) Sur le refuge auprès des statues, voir : Plut., *Vit. Xorat.*, 9. Dion Chrys., XXXI, 88. Justin, *Trog. Pomp. epit.*, XX, 2. Paus., I, 20, 7. Claude Elien, fr. 46, etc.

que ce qui offre de l'espoir aux gens effrayés des dernières rigueurs. »

Et plus loin, il ajoute [1] :

« Ne vous semble-t-il pas qu'il y ait cette différence entre les athées et les superstitieux : les premiers ne voient absolument pas les dieux ; les seconds croient les voir personnellement sous leurs yeux. Puis, sur la foi de fabricants d'images en bronze, en pierre, en cire [2], ils se figurent que les dieux ont des corps dont la forme est celle des nôtres, et c'est comme tels qu'ils les façonnent, qu'ils les couvrent d'ornements et se prosternent devant eux ».

Plutarque ne se lasse pas de montrer à quel point cette superstition empoisonne l'existence. Et il répète après tant d'autres philosophes : « C'est une folie que d'appliquer les noms des dieux à des natures et à des objets insensibles, et qui peuvent être anéantis » [3]. Cette déclaration se rapporte aussi bien aux éléments déifiés par les sectateurs du Portique qu'aux images les plus sacrées du culte grec. Vraiment, le prêtre de Delphes croit partir en guerre contre les idoles. Comme son maître Platon, il les qualifie de corps sans âme [4]. Le mot de ἄψυχα revient fréquemment sous sa plume. Les vieilles conceptions fétichistes lui sont étrangères, et il attribue même aux hommes d'autrefois un point de vue aussi éclairé que le sien [5].

S'il réprouve des « croyances perverses », il ne les accable pourtant pas de railleries. Il n'est pas homme à démonter devant nous, comme Lucien, le Zeus d'Olympie, pour y découvrir, sous l'or et sous l'ivoire, des poutres vermoulues,

1) *De Superst.*, 6.

2) Cette mention des κηροπλάσται fait allusion apparemment à l'emploi des figurines de cire (Hécate, etc.), dans les « devotiones » magiques : voir Porphyre, *De phil. ex Orac.*, ap. Eus., *Praep. Ev.*, V, 14. Ovide, *Heroid.*, VI, 89-92 Cf. Audollent, *Defix. Tabellae*, p. LXXX.

3) *De Is. et Os.*, 66.

4) Voir Platon, *Lois*, XI, 11

5) *De daed. plat.*, fr. x, cf. *Vit. Num.*

des réseaux de toiles d'araignée et des nids de souris. Il respecte trop les choses du sanctuaire pour tolérer qu'on les méprise ; cette ironie, il la laisse aux épicuriens ; encore ne sont-ils pas aussi conséquents dans leur impiété qu'on pourrait le supposer[1]. Malgré tout, dans sa polémique, Plutarque répond assez bien à la définition de « ces esprits d'élite » de la philosophie, dont parle saint Augustin[2], « qui, sans proclamer hautement leur pensée, l'ont au moins murmurée à mi-voix dans leurs écoles ».

## II

Il n'a donc pas l'âme d'un réformateur. Comment rester attaché au culte sans en accepter le décor admirable ? Comment ramener les foules aux temples si c'est pour leur montrer le sanctuaire vide ? La question ne se pose même pas. Plutarque songe à donner quelque satisfaction aux esprits modérés, et le sien appartient à cette catégorie. Le philosophe ne prête aux statues aucune espèce de vie ; il domine de très haut ces lamentables superstitions. Mais son système a des largeurs insoupçonnées. Au fond, ce n'est pas un système. Il y a tant de démons dans l'air, qui servent d'intermédiaires entre les dieux et les hommes, et quelle limite rencontrerait leur action ?[3]. Et puis, n'est-ce pas nuire à la religion que de réfuter sans pitié et devant n'importe qui tout ce qu'on raconte sur les images consacrées ? C'est en vertu de ces réserves que Plutarque peut être regardé comme un défenseur — pas très convaincu — de l'idolâtrie.

Les traditions qu'il rappelle lui ont fourni parfois l'occa-

1) C. Epic. beat. 21 (Epic., fr. 30, Usener), à rapprocher de son jugement sur l'inconséquence des stoïciens dans ce domaine : *de Stoic. repugn.*, 6 : προσκυνεῖν τὰ ἕδη.

2) Aug., *de Civ. Dei*, VI, 1.

3) Voir en partic. *De defect. Orac.*, 21 : le discours de Cléombrote sur les démons qui se plaisent à porter le nom des dieux. A rapprocher des idées familières à la polémique chrétienne.

sion de s'expliquer sur les faits miraculeux dont elles foisonnent. J'en emprunte quelques exemples aux « Vies parallèles ». Ils permettront peut-être de juger « cette philosophie religieuse plus scientifique par ses principes que par sa méthode »[1].

Camille, après la prise de Véies, veut transporter à Rome une statue de Junon[2]. C'est en vertu d'un vœu qu'il fit précédemment. Pour y mettre les formes, il sacrifie tout d'abord à la déesse, et lui demande de consentir à ce changement de résidence. *On dit* que la statue manifesta par la parole la bonne volonté qu'elle mettait à cette émigration. Tite-Live prétend que les assistants eux-mêmes se sont chargés de la réponse, au moment où Camille touchait l'image sainte. Mais, dit Plutarque, « ceux qui affirment que c'est la statue elle-même qui a parlé, ont un grand argument pour aider à le prouver, c'est la fortune de Rome, qui est montée si haut, et, par la faveur des dieux, s'est si brillamment manifestée ». Après quoi, sans s'arrêter en si bonne voie, l'auteur rappelle les divers mouvements, soupirs et sueurs que l'on prête aux statues romaines d'autrefois, comme si ces phénomènes étaient dûs à l'intérêt pris par les dieux à la prospérité de la ville[3].

La vie de Coriolan rapporte une autre anecdote, qui nous a été racontée déjà sur un ton plus naïf et dans l'intention plus positive de convaincre, par Denys d'Halicarnasse[4]. Les femmes de Rome consacrent une statue à la Fortune féminine. Elles réunissent tant d'argent dans ce but, qu'on put lui élever une seconde statue, laquelle prouva la satisfaction divine en remerciant les donatrices. D'aucuns ajoutent même

1) Jean Réville, *La Religion sous les Sévères*, p. 114.

2) *Vit. Cam.*, 6.

3) Il suffit de parcourir l'Histoire de Dion Cassius pour récolter en foule des anecdotes de cette espèce.

4) Plut., *Vit. Cor.*, 37-38. cf. Dion. Halic., VIII, 56. Plut., *de fort. Rom.*, 5 et encore Aug., *de Civ. Dei*, IV, 19 : « quod quidem si verum est, mirari nos non oportet. Non enim malignis daemonibus etiam sic difficile est fallere. , » etc.

qu'elle parla deux fois. Mais, d'après Plutarque, ils veulent nous en faire accroire. Ayant émis ce doute, le brave homme se lance dans une de ces explications subtiles qu'il affectionne et qui permettent de toucher du doigt ses scrupules. En voici, d'après Amyot, la substance : il n'est pas impossible de voir des statues qui semblent pleurer, parce que le bois et la pierre ordinairement reçoivent une certaine moiteur dont il s'engendre de l'humeur; ainsi rendent d'eux-mêmes ou prennent de l'air différentes couleurs, par lesquelles il n'est pas inconvénient que les dieux ne signifient quelque chose[1]. C'est à une cause naturelle qu'il faut attribuer cette animation surprenante des statues. D'autre part, il est fort possible que la divinité s'en serve pour exprimer sa volonté. Telle est la première conclusion de Plutarque. C'est ainsi qu'il cherche à unir en général l'explication scientifique avec l'interprétation religieuse[2].

Il se peut encore qu'à de certains moments, l'homme soit comme ravi au-dessus de la sphère habituelle des sensations, et qu'il perçoive les choses « comme on les perçoit en rêve, alors que sans rien entendre, nous croyons entendre, et que sans rien voir, il nous semble voir ». De même que les dieux envoient aux mortels des oracles et des songes révélateurs, ainsi leur permettraient-ils à l'état de veille de lire l'approbation d'en haut sur le visage d'une de leurs statues. Avec cette hypothèse, l'interprétation religieuse devient prépondérante. Certes, on se garde bien de confondre la divinité avec la matière où elle est représentée. Il y a toujours de l'impiété en cette supposition. Mais si, à l'occasion, un dieu laisse voir quelque signe de l'esprit en la matière inerte, l'image ne doit-elle pas être regardée avec une crainte respectueuse?

1) *loc. cit.*, 38 : αἷς ἔνια σημαίνειν τὸ δαιμόνιον οὐδὲν ἂν δόξειε κωλύειν. Cf. Volkmann, *Leben des Plutarch*, II, p. 255-257.

2) L'exemple le plus frappant et le plus classique de cette méthode se trouve dans la *Vit. Pericl.*, 7; cf. *de Pyth. Orac.*, 21 et 23 in fine. Cf. aussi *de daem. Socr.*, 12 in fine.

Plutarque raconte ici de vieilles histoires. Il y mêle ses réflexions au courant de la plume. Or il est facile à un écrivain d'esprit conservateur et d'imagination vive de rendre vaguement plausibles les événements du temps passé. Ceux qui font des théories sur le miracle ont les coudées plus franches, quand ils choisissent leurs exemples dans l'histoire très ancienne; car, plus le prodige est lointain, plus il offre prise à de faciles explications.

Si donc certaines statues ont parlé autrefois, si la colonne de Hiéron de Syracuse s'est écroulée un jour pour signifier la mort du tyran — comme le raconte machinalement un cicerone de Delphes[1], — on peut trouver des faits analogues dans l'histoire contemporaine, car Plutarque devra se prononcer aussi sur la valeur qu'il leur prête. « Nous pouvons aussi, dit-il[2], raconter des choses étonnantes, pour les avoir entendu narrer à des hommes de ce temps. Il mentionne en passant, comme une opinion répandue, les présages donnés à Antoine par ses propres images, comme si la vengeance divine apparaissait en elles avant de frapper l'être qui doit mourir[3]. Un siècle plus tard, sous le règne d'Othon, *tous virent* la Victoire du Capitole lâcher les rênes de ses chevaux de bronze, comme ne pouvant plus maîtriser leur fureur. Et, sur une île du Tibre, ils virent se détourner la statue de Caligula.

Enfin, dans une allusion qui embrasse tous les faits de cette nature, passés ou contemporains, Plutarque déclare avant toutes choses « qu'il ne faut pas les condamner trop légèrement »[4]. La tradition religieuse, comme tout ce qui regarde le culte, commande une prudente réserve. Il faut se rappeler l'abîme qui sépare les facultés humaines de la puissance

1) *de Pyth. Orac.*, 8, où l'on voit d'autres exemples de même espèce.

2) *Vit. Cam.*, 6.

3) Le récit est introduit par un λέγεται peu compromettant. Cf. *Vit. Othon.*, 4. Sur ce rapport mystérieux entre un individu et son image, la littérature ancienne rapporte une foule d'anecdotes.

4) *Vit. Cam.*, 6.

de Dieu. Nous ne devons pas le juger absurde, si la divinité accomplit en notre faveur des actions inexplicables. Mais à force d'obliger sa raison à s'incliner devant le merveilleux, l'homme glisse aisément dans une crédulité indigne de sa nature. La foi, pour être normale, doit être tempérée d'une certaine dose d'agnosticisme. D'un autre côté, « selon le mot d'Héraclite, la plupart des actes divins, à faute de foi, demeurent inconnus ». Du moment que la divinité se sert de moyens extraordinaires[1], il faut s'attendre à tout, en évitant la négation impie. « Il y a un pareil danger, dit-il encore, à trop croire aussi bien qu'à ne pas croire; à cause de la faiblesse humaine qui n'a pas de limites et ne peut se maîtriser, portée comme elle est, tantôt vers la superstition et l'orgueil, tantôt vers l'indifférence et le mépris des dieux. Le meilleur parti, c'est celui de la crainte de Dieu et du « rien de trop »[2].

Ce que nous venons de résumer, représente dans son aimable incertitude la pensée de l'historien Plutarque. Mais il se peut qu'à de certains moments il se soit montré moins timide, et qu'en présence de l'impiété d'un adversaire, dans le cadre impressionnant des lieux sacrés de Delphes, il ait donné parfois congé aux doutes de l'écrivain d'histoire. C'est Philinus qui prend ici la parole, et je serais tenté de lui attribuer les pensées de l'auteur du dialogue[3]. S'attachant aux dires du cicerone, et se tournant sans doute vers Boéthus, dont l'esprit incline au système d'Épicure, Philinus s'exprime en ces termes : « Aristote disait que, par la puissance de son style, Homère seul rendait les mots animés. Pour moi, je serais tenté de dire que *les statues consacrées dans le lieu où nous sommes* prennent du mouvement, et que, sous l'influence

1) *Vit. Cor.*, 38 ...μηχανᾶται (τι) τῶν ἀμηχάνων.

2) *loc. cit.*, à rapprocher du jugement de Pittacus dans le *Septem Sap. convivium*, 20 in fine.

3) *De Pyth. Orac.*, 8. Je n'ignore pas qu'au chap. 7 et à partir du chap. 19, c'est Théon qui est chargé de donner les conclusions de Plutarque. Mais le passage polémique (398 B-C) contre le hasard, qui fait partie du rôle de Philinus, traduit aussi une idée favorite de l'auteur.

prophétique du dieu, elles concourent à l'expression de sa volonté ; qu'il n'y a en elles aucune partie qui soit vide ou insensible : mais que toutes, elles sont remplies d'un souffle divin »[1].

Il faut regretter de ne pouvoir tirer une conclusion positive de ce passage isolé. Et puis, on voudrait être sûr de rencontrer ici un jugement de Plutarque. Il serait permis de croire alors à quelque privilège particulier des statues consacrées à Delphes, où l'influence du Dieu pénètre à la fois l'âme de la Pythie, si imparfaite qu'elle soit[2], et les images votives en leur matière brute. Car ce ne sont pas seulement les statues des dieux qu'emplit le courant mystérieux, mais toutes celles qui furent offertes au cours des siècles pour l'ornement de la cité sainte[3]. Et dans le sanctuaire réservé entre tous à la prophétie, les objets consacrés eux-mêmes participeraient au don prophétique, comme Philinus l'affirme encore en réponse à l'objection de l'épicurien[4]. « Ainsi donc, tu crois ne voir que l'œuvre de la fortune ou du hasard dans chacun de ces faits ! Mais est-il vraisemblable que les *atomes* (de ces statues) glissent, se détachent et tombent à terre, non pas avant, non pas après, mais juste à l'instant où chacun de ceux qui les ont élevés doit éprouver quelque chose d'heureux ou de malheureux ? »

Plutarque se figure avoir montré une liberté d'esprit suffisante en blâmant la confusion que l'on fait entre le dieu et son image. Il a relégué cette misérable conception à la place qui lui revient. Quel rapport y aurait-il entre cet enfantillage et sa conception de la divinité[5] ? Mais les vieilles croyances ont la vie dure. Il ne suffit pas du progrès de la raison pour

1) *Loc. cit.*, καὶ τούτων μέρος μηδὲν εἶναι κενὸν μηδ' ἀναίσθητον, ἀλλὰ πεπλῆσθαι πάντα θειότητος.

2) *De Pyth. Orac.*, 22.

3) Il s'agit bien ici des ἀναθήματα, c'est-à-dire statues (des dieux et des hommes), colonnes votives... etc.

4) *Loc. cit.*, 8, *in fine*.

5) Sur sa conception de Dieu, voir entre autres passages : *De stoic. rep.*, 40 et *Adv. stoic.*, 10.

expulser l'irrationnel. Il a comme une existence à part, et c'est comme la Présence, que tant d'âmes, de siècle en siècle, éprouvent toujours au clair-obscur des temples. Chez Plutarque, la religion populaire est recouverte seulement d'un beau vernis de philosophie ; la tradition lointaine cherche à balbutier les grands mots de la science. C'est pourquoi notre auteur, par un curieux échange d'arguments, en est réduit parfois à défendre des idées qu'il condamnait ailleurs. C'est une sorte de magicien qui fait paraître à volonté les démons de l'air et tout l'inattendu de la puissance divine, pour lui aider à sauver la croyance tombée aux mains de la critique, et la croyance en sort un peu froissée, un peu diminuée, pour reprendre sa place en l'âme des croyants. Surtout, l'orateur prend garde que « les discours présentés par lui de la main droite ne soient reçus de la gauche par certains de ses auditeurs »[1].

Si, comme nous allons le voir, il prend sa part des allégories stoïciennes et des commentaires symboliques, il sent très bien le danger qui s'attache à l'arbitraire de ces explications. Mais, à la condition de distinguer fermement la nature cosmique et humaine des dieux qui la régissent, il ne voit pas d'inconvénient à user de subtilités analogues, lorsque, sans menacer la foi, elles légitiment les vénérations naïves du culte populaire. Plutarque a maintes fois combattu le stoïcisme, dont il réprouve le point de départ et les conclusions ; mais il est un point où il tombe d'accord avec les auteurs du Portique, c'est la nécessité de fonder la religion entre l'indifférence impie et la crainte ridicule de la divinité. Il s'agit avant tout de révérer les dieux, quelques noms et quelques formes que la tradition leur attribue, tous étant les représentations variées du Dieu suprême[2].

Un défenseur de la religion doit initier le peuple à une plus haute compréhension de la vérité. Dans tous les actes

1) *de Is. et Os.*, 68.

2) Cf. Le stoïcien Balbus dans Cic., *De nat. deor.*, II, 28, 71 et Cornutus, XXXV, in fine.

du culte, dans tous les spectacles du temple, se cache un utile enseignement. Pour qui veut y prêter attention, il s'y découvre une leçon d'ordre moral ou philosophique. Afin d'illustrer cette affirmation, si répandue au temps de Plutarque, passons avec lui en Égypte : « Ce n'est pas sans raison, dit-il[1], que les Égyptiens ont placé des sphinx près de leurs temples, pour indiquer que la sagesse de leur théologie est tout énigmatique. » Ils ont créé une figure pour signifier le mystère lui-même, et pour éveiller l'attention sur sa présence cachée au cœur des monuments. Plus qu'aucun autre peuple, ils ont été créateurs de symboles et d'emblèmes. Ils ont conservé les plus anciens et les plus obscurs. Mais, chez eux, comme ailleurs, le vulgaire, pour n'avoir pas saisi leur vérité cachée, fut entraîné à de répugnantes aberrations. Il a aperçu des dieux sous l'espèce des animaux sacrés[2]. Et pourtant, au-dessus de la grossière vénération dont les créatures sont l'objet, il y a quelque chose à prendre dans une interprétation plus relevée de ce culte[3]. Si l'on en cherche les *motifs* secrets, on ne tardera pas à toucher à quelqu'une des qualités divines, et le symbole prend alors toute sa valeur : « Le crocodile même n'est pas vénéré, sans qu'il y ait à cela un motif plausible. On dit qu'il est une image de Dieu, en ce qu'il est le seul animal qui n'ait point de langue. Car la raison divine n'a pas besoin de parole pour se manifester, mais « s'avançant par les chemins du silence, elle gouverne les choses mortelles selon l'équité »... etc. Ces êtres inférieurs ou hideux, jugés sous cet aspect, deviennent une occasion d'adorer le divin[4].

Puisqu'ils ont vie et sentiment, peut-être ces symboles

1) Plut., *de Is. et Os.*, 9.

2) *loc. cit.*, 71. Comme tous les auteurs de son temps, Plutarque porte un jugement de mépris sur le culte des animaux en Égypte. *Cf.*, outre les auteurs chrétiens (en partic. Aristide, *Apol.*, XII, etc. etc.) : Dion Chrys., XII, 59 ; Celse, dans Orig., *C. C.* VIII, 53 ; Lucien, *Deor. Conc.*, 10 ; Philostrate, *Vit. Apoll.*, IV, 19 ; Max. Tyr., II, 5.

3) *loc. cit.*, 74-76.

4) *loc. cit.*, 76, διὰ τούτων τὸ θεῖον...

sont-ils supérieurs à ceux de bronze ou de pierre, qu'ont préférés les Grecs [1]. Mais, certes, les uns comme les autres donnent un enseignement ; ils avertissent des choses divines.

Il suffit de prêter aux artistes malhabiles des temps primitifs des intentions édifiantes et philosophiques. Et tout scandale disparaît. Bien davantage, plus l'aspect d'un « xoanon » sera bizarre et démodé, plus humble la matière dont il est façonné, plus il fournira aussi de commentaires originaux à l'esprit qui les cherche. Il faudra bien admettre que les images sont nécessaires. Ce n'est pas seulement sur le vêtement bigarré d'Isis qu'il est permis de lire les pouvoirs multiples de la divinité [2], un sens très profond peut être aussi distingué en cette image de Zeus que l'on voyait en Crète : un pauvre Zeus qui n'avait pas d'oreilles, « attendu que le maître et le souverain des dieux ne doit écouter aucun mortel particulièrement. » [3] Libre aux penseurs plus subtils de s'improviser des symboles plus abstraits ; tels les Pythagoriciens qui choisissaient les leurs dans les figures de la géométrie. Mais la plupart des croyants verront mieux, pourvu qu'on la leur montre, une vérité plus proche dans les images qui furent créées pour eux [4].

Plutarque a du reste un faible pour les monuments primitifs de la religion grecque [5]. C'est sans effort qu'il en relève la signification, laquelle n'est pas toujours d'ordre métaphysique. « Les Spartiates appellent *docana* leurs anciennes images des Dioscures. Ce sont deux pièces de bois parallèles jointes par deux traverses ; et leur union indivisible semble représenter parfaitement l'amour fraternel qui unit les dieux. » [6] Lorsqu'il voyait au bord des chemins de ces Hermès

1) Sur la comparaison entre ces deux sortes de symboles, voir aussi Philostrate, *Vit. Apoll. Tyan.*, IV, 19.

2) *de Is. et Os.*, 77 *init.*

3) *Loc. cit.*, 75 ; cf. le Zeus Triopas d'Argos, et l'interprétation symbolique donnée dans Pausanias de son aspect monstrueux : Paus., II, 24, 4.

4) Exemples : *de Pyth. Orac.*, 12 ; *de Is. et Os.*, 75.

5) *De daedal. plat.*, fr. X.

6) *De frat. amore*, 1.

antiques, sans mains et sans pieds, ithyphalliques, Plutarque en donnait une touchante explication, visant toujours à ne pas permettre une idée dépréciative de la divinité : par ces étranges figures, dit-il, « on veut faire entendre qu'aux vieillards n'est demandée en aucune façon l'activité du corps, pourvu qu'ils aient celle de la raison, qui est leur attribut propre, et pourvu que cette raison soit féconde[1].

Peut-être apprécie-t-il dans les plus modestes objets de culte la simplicité recommandée par son maître Platon en matière d'offrandes votives?[2] Peut-être songe-t-il que les plus anciennes d'entre les statues sont celles qui retiennent le mieux la piété du peuple ? En tout cas, nous ne trouvons pas chez lui l'éloge enthousiasmé des grandes idoles grecques, et ce n'est pas dans leur majesté qu'il cherche le plus volontiers la source des symboles. Est-ce qu'il trouvait inutile le grand luxe des temples ? On aurait peine à l'établir et plus encore à le croire. Mais il loue les anciens de ce « qu'ils ne voulaient pas entailler l'image d'un dieu dans la pierre, cette matière étant dure, résistante aux outils et inanimée, et de ce qu'ils considéraient l'or et l'argent comme les couleurs livides d'une terre stérile et corrompue. »

Ce qu'un « honnête homme » de ce temps pouvait croire et dire sur les images des dieux, Plutarque l'a cru et il l'a dit. Ayant émis des critiques et des doutes, il tient à ce qu'il n'en résulte aucun fâcheux effet. « C'est le fils d'un bon père. » Esprit plutôt large que nuancé, il était fait pour résumer les opinions moyennes. On peut donc supposer que nous avons ici, sur la question des statues consacrées, les idées d'un grand nombre de ses contemporains. Un dialogue certes, ou quelque traité précisément sur ce sujet, nous aurait été pré-

1) An seni resp. ger. sit, 28 in fine. Plutarque rencontre ici une explication courante chez les stoïciens. Cf. entre autres passages : Plut., *Amat.*, 13 in fine ; et Cornutus XVI, p. 68 (Osann), cité par Decharme, *Crit. des trad. relig. en Grèce*, p. 352. Voir aussi Chrysippe (von Arnim, *Stoic. Vet.*, II, p. 1074 et 1072).

2) Platon, *Lois*, XII, 7.

cieux: le prêtre de Delphes s'exprimant sur les représentations des dieux et la valeur qu'il faut leur accorder ! Par un mélange habilement dosé de foi sincère, de science toute neuve et de casuistique sacerdotale, cet opuscule enrichirait singulièrement notre connaissance de la religion grecque..... Néanmoins, j'ai peine à croire que Plutarque y serait plus clair que dans les courts fragments où il effleure le problème. Il n'était pas l'homme qualifié, vraiment, pour éviter à droite l'écueil de l'athéisme, et à gauche celui de la superstition. Comme tous les dévots, c'est devant la *statue* d'Asclépios qu'il attendait la guérison...

Charly Clerc.

---

# QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

## VI

### DIABLE TRIPRÔSOPE

Dans son « Histoire de Dieu », Didron reproduit, d'après une miniature française du XVe siècle, une image de Satan, curieuse à plus d'un égard[1]. Le diable, qui préside une assemblée de démons, assis enchaîné sur un trône, offre un assemblage de détails effrayants : corps velu, mains et pieds terminés par des griffes, genoux, sexe, seins ornés de têtes grimaçantes, articulation de l'épaule en gueule de dragon, tête triple avec trois cornes acérées de cerf. La main droite tient le sceptre, surmonté d'une tête de bovidé.

C'est, dit Didron, la Trinité diabolique : « L'âme peut connaître, désirer et faire le mal, tout comme elle peut apprendre, vouloir et accomplir le bien avec les facultés dont elle dispose... Le mal complet, le mal absolu dans l'homme, se présente donc sous trois faces correspondantes aux attributs de l'âme. Dans l'ordre surnaturel, dans l'ordre infini, Dieu est l'absolu du bien, et Satan est l'absolu du mal. Dieu est un en trois hypostases, Satan est un en trois personnes ou plutôt en trois figures. C'est ainsi que les théolo-

1) *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu*, 1843, p. 545, fig. 135. Cf. l'automate de Fontana (vers 1420), représentant un diable à 3 têtes et cornes de cerf comme celui de cette miniature. Feldhaus, *Die Technik*, s. v. Automat, p. 48, fig. 27. En 1543 serait né aux Pays-Bas un monstre avec deux têtes de singe aux mamelles, des yeux de chat sur le nombril, des têtes de chien aux coudes et sur les pieds. P. L. Jacob, *Curiosités des Sciences occultes*, 1862, p. 378. La ressemblance de ce monstre avec le diable de notre miniature est frappante, et c'est sans doute une image analogue qui a déterminé cette légende.

giens et les artistes du moyen âge ont compris et représenté la plénitude de la vertu et du vice. Des images montrent Dieu sous l'aspect d'un homme à trois visages, un pour chaque personne : d'autres images montrent le diable sous l'apparence d'un être humain portant trois figures sur un tronc unique comme dans ce dessin »[1].

Laissant de côté la signification symbolique de ce diable horrifique, nous ne voulons que rechercher l'origine iconographique de ce type, et en analyser les différents éléments.

Que Satan soit velu, ait des griffes aux pieds et aux mains, rien d'étonnant à cela, et ce sont détails bien connus. L'articulation de l'épaule semble une gueule d'où sortent bras et avant-bras? On pourrait rappeler des formes fantastiques analogues dans les initiales des manuscrits du haut moyen âge[2], ou les nombreuses représentations de l'enfer conçu sous l'aspect d'un monstre dévorant, dont la gueule laisse encore passer quelque jambe, quelque main[3]. Les masques humains qui ornent les genoux, connus par d'autres exemples figurés, et par les récits des sorciers, dérivent d'une croyance antique, mentionnée par Pline[4]. Le visage sur l'abdomen[5], ou sur les reins[6], est fréquemment donné aux démons dans

1) *Iconographie chrétienne, Histoire de Dieu*, p. 543 sq. Autres images analogues de Satan, *ibid.*, p. 544, fig. ; Maeterlinck, *Le genre satirique dans la peinture flamande* (2), p. 59, fig. 74.

2) Ex. Maeterlinck, *op. l.*, p. 22, pl. II ; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 51, fig. 27, etc.

3) Sur le carnassier androphage gallo-romain, et les monuments du moyen âge qui semblent en dériver, cf. mon étude, *Études d'archéologie et d'art*, 1914, p. 9 sq. référ. (travaux de S. Reinach, H. Hubert, etc.).

4) Cf. *Rev. hist. des religions*, 1914, p. 143 note 1, référ. ; Blaignac, *Histoire de l'architecture sacrée*, p. 208, pl. LXXIV, et XXXVI.

5) *Ibid.*, p. 143 c) le visage dessiné sur le ventre. Cf. encore, Didron, *op. l.*, p. 283 ; Maeterlinck, *op. l.*, p. 67, fig. 90 ; Gillet, *Hist. artistique des ordres mendiants*, p. 165. Grylle, coq avec tête humaine sur le ventre, *Rev. arch.*, 1906, VII, p. 318, pl. II, 1.

6) *Rev. hist. des religions*, l. c. : Le dévoilement prophylactique du corps, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 52 sq. Cf. encore Maeterlinck, *op. l.*, p. 99, fig. 111 ; *Rev. arch.*, 1853, X, p. 659.

Peintures murales de l'église de Jumigny, Aisne, du XII^e siècle : diable avec un visage aux reins, dont il approche un objet allongé, qui est sans doute une

l'iconographie chrétienne. Diables avec masque humain ou bestial sur le ventre[1], avec masque au bas des reins, avec

trompette, *Rev. arch.*, 1860, II, p. 384, fig. Cf. dans le chant XXI de l'Enfer dantesque, le diable qui « avea del cul fatto trombetta », v. 139; sur les souvenirs plastiques dans l'œuvre de Dante, cf. Deonna, *Études d'archéologie et d'Art*, 1914, p. 9, 37 sq., ex. A en rapprocher encore sans doute l'image bien connue d'une pierre gravée antique, Wright, *op. l.*, p. 80, fig. 18; Maeterlinck, *op. l.*, p. 14, fig. 10; et diverses gravures modernes, Wright, *Hist. de la caricature sous la réforme*, p. 61, 66, fig. et p. 285, fig. (vignette de 1761).

1) La tête dessinée sur le ventre des diables, ou à la place du sexe, peut être humaine ou animale, comme celle qui orne les reins. Il y a lieu de rattacher ce type à toute une série de monuments tant anciens que modernes, où le phallus est anthropomorphisé ou animalisé. M. Wolters a savamment décrit et commenté, il y a quelques années, le curieux bronze de Baden, au Musée de Zurich, qui unit en un assemblage prophylactique divers éléments monstreux (Ein Apotropaion aus Baden im Aargau, *Bonner Jahrbucher*, 1909, p. 257 sq., pl. X-XI) et qui greffe une tête d'âne lubrique sur le phallus du démon (p. 259). L'auteur a cité à ce propos divers monuments où le phallus devient anthropomorphique, s'unit à un corps d'animal, ou se termine par une tête bestiale (p. 266, note 3), comme dans les bronzes connus d'Herculanum, où l'on voit un gladiateur avec un phallus léonin, et un Hermès au phallus-bélier (cf. encore sur ce monument, Saint-Non, *Voyage pittoresque à Naples et en Sicile*, 1829, atlas, pl. 135; Champfleury, *Histoire de la caricature antique*, p. 138-9). Le petit relief de Délos que j'ai interprété ailleurs (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1906, p. 607 sq.), et qui a échappé à M. Wolters, répète ce dernier type, qui offre une grande analogie avec les diables du moyen âge, dont le sexe est remplacé par une tête de bouc. Rappelons qu'en Egypte, le phallus divin se termine parfois par une tête de lion, à cause, a-t-on dit, du rôle protecteur du lion, et de la confusion entre les sens du mot ma. ea'i et lion (Lefebure, *Rites égyptiens*, p. 57). On connaît aussi des phallus en forme de poisson (Vincent, *Canaan*, p. 168), animal dont le sens est souvent phallique (de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, II, p. 348, 350; I, p. 269; Senart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 176, note 1; poisson, emblème de fécondité chez les Indiens de l'Amérique du Sud, Konike, *Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Wild-Indianern Süd-Amerikas*, Anthropos, 1912, p. 206 sq.) Cf. aussi, dans ce sens, le poisson symbolique du christianisme, et la nombreuse littérature parue sur ce sujet. Enfin, M. A. Reinach cite une figurine d'époque copte, de Coptos, qui offre, à s'en fier à la description, une curieuse analogie avec l'apotropaion de Baden: « Silène entre les jambes duquel paraît une tête d'âne » (*Catalogue des antiquités recueillies dans les fouilles de Koptos*, 1913, p. 117).

Du reste, l'anthropomorphisation du phallus n'est pas spéciale à l'antiquité gréco-romaine ou égyptienne. On a trouvé en Palestine des phallus dont l'extrémité forme un visage humain (Vincent, *op. l.*, p. 168, référ.), comme dans l'Afrique occidentale (*L'Antropologie*, 1913, p. 422, 436, 451). Des figu-

têtes humaines simultanément aux reins et au ventre[1], ajoutant même à cette monstruosité des genoux anthropomorphiques[2] : autant de variantes qui ne sont pas produites par la seule fantaisie des imagiers du moyen âge, mais qui ont, comme maintes images diaboliques de l'iconographie chrétienne, leurs prototypes dans l'art antique[3].

La tricéphalie n'a rien qui nous surprenne. Si elle est ici diabolique, l'art chrétien la donne toutefois fréquemment à la Trinité divine[4], à Jésus sur les épaules de saint Christophe, quand il personnifie la Trinité[5], au Temps, envisagé dans ses trois stades, présent, passé et futur[6]... Mais à toutes époques, et en tous pays, les êtres bicéphales, tricéphales,

rines gréco-romaines en forme de phallus humain à capuchon, rapprocher un détail de la légende bouddhique : un linga, emblème de Civa, pria Bouddha de le sauver de la destruction, et celui-ci le fit affubler d'une coiffure analogue, à celle que portaient ses propres images (Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 321.)

Peut-être n'est-ce pas sans motif que dans certaines figurines d'Héraklès, la tête de lion est disposée de façon à couvrir le sexe, tout comme la tête de bélier dans les diables du moyen âge. Roscher, Lexikon, s. v. Héraklès, p. 2150, 2156, fig. *Cf.* aussi cul de lampe du XVe siècle, de la chapelle des Macchabées, Saint-Pierre, Genève : apôtre écrivant, accroupi ; une peau d'animal couvre le bas du corps, la tête passant entre les jambes, les pattes retombant de chaque côté (moulage au Musée de Genève, salle du Vieux Genève).

1) Ex. *Rev. arch.*, 1854, XI, p. 249, 624 ; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 308, fig. (tête de bouc aux reins).

2) Ex. le diable apparu à Abel de la Rue, « ayant devant l'estomac et devant les deux genoux comme des visages d'hommes », Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, éd. de 1587, procès d'Abel de la Rue, non paginé, en tête du volume. Monstre humain né en 1512 à Ravenne, avec un œil au genou, P. L. Jacob, *Curiosités des Sciences occultes*, 1862, p. 377.

3) C'est ce que j'ai montré ailleurs pour divers éléments que l'on retrouve dans l'image de ce Satan : genoux humains, ci-dessus, p. 80, note 4 ; visage au ventre, note 5 ; aux reins, note 6. Pour le processus général, cf. *Comment les idées et les monuments, leurs transcriptions matérielles, changent de sens*, dans Études d'archéologie et d'art, 1914, p. 1 sq.

4) Didron, *op. l.*, p. 575, 579-80 ; Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 123, note 1.

5) Didron, *op. l.*, p. 581.

6) *Ibid.*, 546 sq., fig. 136. Cf. l'Idole du Soleil, à Alexandrie, qui, d'après Macrobe, *Saturn.*, I, 20, symbolisait avec ses trois têtes de lion, de loup, de chien, le présent, le passé et l'avenir, etc.

multicéphales, sont nombreux [1], correspondant à des nuances de la même idée, celle de l'unité dans la diversité. Toutefois, dans l'image de Satan qui nous occupe, il semble que cette tricéphalie présente quelques traits spéciaux qui permettent de la rattacher à des prototypes connus.

Trois cornes de cerf se dressent sur le chef multiple de Satan. Ainsi le diable Léonhard, sous forme de bouc, avait trois cornes sur son crâne [2], tout comme le taureau ou le sanglier divins des Gaulois [3], et il se pourrait que, suivant le processus connu, on ait ici la transformation d'un type divin en type démoniaque. La tricéphalie cornue de Satan pourrait se rattacher par la même voie à d'anciens motifs de l'art celtique, à la fois au tricéphale gaulois et au dieu Cernunnos, représenté comme personnage humain avec une ramure de cerf [4]. Bien que la miniature ait été communiquée

1) On trouvera de multiples exemples dans mes articles : *Unité et diversité*, Rev. arch., 1914, I, p. 39 sq. ; *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 11 sq. ; p. 47, note 11 ; *Bifrontes*, dans la Revue suisse d'Etnographie et d'Art comparé, 1914, p. 17 sq. ; *Quelques conventions primitives de l'art grec*, Rev. des études grecques, 1913, p. 1 sq. , *Simultanéité et succession*, Revue d'Etnographie et de sociologie, 1913, p. 335 ; *A propos du Zeus Stratios*, Rev arch., 1913, II, p. 335 ; *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, Rev. des études grecques, 1914, p. 63.

Ajoutons encore quelques exemples : *Tricéphales*, miniature du Scivias de sainte Hildegarde, la Sainteté avec trois têtes les unes à côté des autres, sur corps unique (XII[e] siècle), *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 113, fig. 24; femme tricéphale, fontaine de Rouen, représentant la Philosophie, avec ses trois parties, la Logique, la Physique, et la Métaphysique. Langlois, *Essais sur les danses des Morts*, I, p. 8; tête de mort à triple visage, saint Maclou, Rouen, *ibid.*, I, p. 48, fig. ; image triple de saint François Xavier, Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 28, référ. ; Kabbale : « trois têtes sont taillées l'une dans l'autre, et l'une au-dessus de l'autre, et celle qui est au-dessus des deux autres est la tête des têtes et n'est pas une tête », cf. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 473, note 4, etc.

2) Tableau de Spranger. XVI[e] siècle, reproduit dans Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, frontispice, p. 154, 273, 404 ; cf. Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, p. 10.

3) Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 244, etc. Casques gaulois peut-être à trois cornes, *L'Anthropologie*, 1911, 22, p. 336, référ.

4) Pour S. Reinach, le dieu cornu des Gaulois serait l'ancêtre des diables cornus du moyen âge, *Rev. arch.*, 1907, 10, p. 169. Sur le dieu Cernunnos,

à Didron par Paulin Paris[1], et que celui-ci se soit occupé des tricéphales gaulois dans lesquels il croyait reconnaître l'imitation du Janus romain[2], je ne vois pas qu'il ait établi ce rapprochement, cependant assez plausible à mon avis[3].

S'il existait un tricéphale cornu, une telle image serait fort semblable à celle de la miniature diabolique. On l'a cru, et certains admettent un Cernunnos de cette apparence[4]. Toutefois, M. S. Reinach fait observer, à propos du tricéphale d'Autun, que si les petits trous ont pu servir à l'insertion de cornes, il n'y a là qu' « une simple possibilité, rien de plus », et qu'on ne trouve pas un seul exemple de tricéphale cornu, que, plutôt, le dieu à trois visages et le dieu cornu répondent à des conceptions différentes[5]. Mais rien n'empêche d'admettre que notre miniature groupe des éléments empruntés à des types distincts.

On ne peut guère insister sur l'attitude de Satan qui trône en majesté, comme Cernunnos[6] et souvent le tricéphale[7]. Demandons-nous plutôt pourquoi Satan porte des cornes de cerf? Elles sont ici emblème diabolique, alors qu'en général, dans l'iconographie chrétienne, le cerf est l'emblème des fidèles ou de J-C.[8], et cette différence de sens pourrait témoigner

référ. dans *Rev. des études anciennes*, 1907, p. 270 ; *Rev. des études grecques*, 1913, p. 351, note 5 ; *L'Anthropologie*, 1909, p. 201 sq. ; Reinach, *Cultes*, I, p. 49, 53, 71-2 ; Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 266, Arbois de Jubainville, Les dieux cornus gallo-romains dans la mythologie irlandaise, *Rev. arch.*, 1908, II, p. 4 sq.

1) Didron, *op. l.*, p. 546, note.

2) Reinach, *Cultes*, III, p. 161.

3) Sur le tricéphale gaulois : cf. Reinach, *Cultes*, III, p. 161 sq., Mercure tricéphale ; de Witte, *Le dieu tricéphale gaulois*, Rev. arch., 1875, 30, p. 283 sq. ; 1876, 32, p. 60 ; Renel, *op. l.*, p. 263 sq. ; Espérandieu, *Recueil de bas-reliefs*, V, 1913.

4) A. Reinach, *Rev. des études grecques*, 1913, p. 351, note 5.

5) *Cultes*, III, p. 167.

6) Cernunnos est accroupi dans l'attitude dite à tort « bouddhique ».

7) Ex. autel de Beaune, Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 317, fig. 43.

8) Cf. psaume XLI, 2 : Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum.

en faveur de la dérivation supposée, dans laquelle l'attribut jadis divin est devenu démoniaque[1]. Notons que, dans la démonologie, un des diables, Furfur, qui, suivant le vieux Wier, a le titre de comte aux enfers, est un cerf ailé[2] à la queue enflammée[3]. Que le culte du cerf[4] se soit maintenu en plein christianisme, et qu'il ait dégénéré en pratiques réprouvées comme diaboliques par l'Eglise, c'est ce dont témoigne une ancienne coutume condamnée par le Concile d'Auxerre : on se couvrait de peaux de cerfs et de biches le premier janvier et l'on portait en cérémonie des bois de cerfs sur les épaules[5].

— Cerfs se désaltérant aux eaux des fleuves du paradis, mosaïques de Ste-Praxède, St-Clément, St-Jean-de-Latran, etc.

1) *Gaz. arch.*, 1877, p. 191; *Rev. arch.*, VI, 1849, p. 375; 1855, XII, p. 29; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 182 sq., 185, 187; Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, I, p. 20, 23; légende bien connue de l'inimitié des cerfs pour les serpents, remontant à l'antiquité (Pline, *HN.*, XXVIII, 42; de Gubernatis, *Mytholog. zoolog.*, trad. Regnaud, II, 1874, p. 87 sq.; *Rev. d'arch. orientale*, IV, nos 17-21. Les cerfs mangeurs de serpents, etc.) devenue au moyen âge symbole de la lutte entre l'être divin et le diable (Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, 1911, p. 36, 83, 92; 383, Franklin, *La vie privée d'autrefois, Les animaux*, p. 84; *Rev. arch.*, 1849, VI, p. 375 sq.; Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), p. 519, etc.

2) Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 290, s. v. Furfur.

3) Cf. aussi les sorciers en Espagne qui vont au sabbat sur un loup, portant une chandelle au bout de la queue, *ibid.*, p. 414, s. v. loup. On pourrait rapprocher ce détail du rite agraire consistant à attacher une torche enflammée à la queue de renards ou d'autres animaux, Reinach, *Cultes*, II, p. 116; IV, p. 158 (légende de Samson et autres parallèles; le singe Hanouman brûle Lanka avec sa queue allumée; le cheval solaire, qui lance le feu par la bouche et par la queue); de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, p. 254, 110, 112; *Rev. arch.*, 1869, 20, p. 337; Ovide, *Fastes*, IV, 681 sq.; *Rev. Tunisienne*, 1913, p. 574-5 (ne connaît pas les parallèles, et ignore le sens de ce rite). J'ai mis ce détail en relation avec le lotus solaire qui fleurit la queue de sphinx égyptiens, dont l'art gréco-romain nous a laissé maints exemples; l'*Homme préhistorique*, 1913, p. 316-7, où l'on trouvera encore d'autres références.

4) Losch, Der Hirsch als Totenführer. *Archiv. f. Religionswiss.*, 1899, II, p. 251.

5) « Non licet calendiis januarii vitulo aut cervulo facere, vel strenas diabolicas observare ». Cf. Rolland, *Faune populaire de la France*, I, p. 103. — « Les payens qui, ce premier jour de l'an, se déguisent avec des masques de cerf », cf. le Brun, *Hist. critique des pratiques superstitieuses* (2), 1750, II, p. 554.

Serait-ce aussi une survivance du culte gaulois du taureau, que l'ancien rite

Citons encore d'après une ancienne légende : un magicien, Lexilis, voulant se débarrasser de ceux qui le poursuivaient, fit un geste, et chaque soldat se trouva la tête engagée entre deux piquets, avec deux cornes de cerf qui l'empêchaient de se retirer[1].

Regardons le curieux sceptre de Satan, surmonté d'une tête de bovidé. Si le tricéphale gaulois tient un attribut animal, une tête de bélier, ou le serpent à tête de bélier, du moins le taureau paraît avec le cerf près du dieu à cornes de cerf[2], et cette « relation de voisinage entre le dieu cerf et le dieu taureau » semble se retrouver dans la miniature en question.

Ainsi, suffisamment d'analogies avec les monuments gaulois : tricéphalie, cornes de cerf, triplicité de ces cornes, relation entre le cerf et le taureau, permettent de supposer avec

superstitieux de s'asseoir la nuit des calendes de janvier sur une peau de taureau, à la tête de deux chemins, pour deviner ce qui se passerait dans l'année ! *Ibid*, p. 562.

Pour Maass, les mascarades où figuraient des *cervuli*, usage païen condamné, seraient une survivance du mythe d'Actéon, *Oesterr. Jahreshefte*, 1907, p. 85 sq. S. Reinach conteste cette hypothèse, *Rev. arch.*, 1907, 10, p. 169.

1) Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 427, s. v. Magie.

Diabolique ou ridicule, les deux sens sont voisins, car l'on se moque aisément par fanfaronnade, de ce que l'on craint : combien n'a-t-on pas ridiculisé le diable au moyen âge ! On pourrait donc rattacher encore à cette série l'emblème bien connu des maris trompés, la ramure de cerf, qui les apparenterait aux vieux dieux gaulois ; ce n'est pas d'aujourd'hui en effet que la malice populaire en affuble le front humain. Sous Louis XIV, dans un grand bal masqué, un seigneur qui s'était laissé persuader de garnir son front de la sorte, dut se repentir de sa naïveté ; cf. Champfleury, *Hist. de la caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 223. Si le cerf a été mis en relation avec la vie sexuelle, c'est peut être parce que des traditions bizarres insistent sur son rôle générateur. On croyait que, chez cet animal, l'organe de la génération tombait chaque année, comme les bois, cf. Collin de Plancy, *op. l.*, p. 151, s. v. cerf ; d'après Pline déjà, les cerfs, pour l'accouplement, passent successivement à plusieurs femelles, puis reviennent à la première, *Hist. nat.*, X, 83. Cf. le cornard, comme bouc cornu, de Gubernatis, *op. l.*, I, p. 454. « Orphée, en son petit traicté des pierres, enjoint à l'espoux de porter de la corne de cerf, et par ce moyen il lui promet une perpétuelle concorde avec son espouse ». Cf. Wecker, *Les secrets et merveilles de nature* (2), Rouen, 1651, p. 105.

2) S. Reinach, *Cultes*, III, p. 178 ; *Rev. arch.*, 1911, I, p. 65.

quelque raison la dérivation antique de ce type diabolique, que confirme la présence des têtes supplémentaires aux genoux et au sexe, dont l'origine a été étudiée ailleurs.

## VII

### LA MÂCHOIRE DU SERPENT DE PLATÉES.

L'histoire de l'ex-voto de Platées, emmené à Constantinople et érigé sur la place de l'Hippodrome, a été retracée par MM. Déthier et Mordtmann[1]. Il suffit de rappeler ici que s'il ne subsiste plus aujourd'hui que la mâchoire d'une des trois têtes, conservée au Musée de Constantinople[2], la colonne serpentine demeura longtemps à peu près intacte, ainsi qu'en témoignent les dessins des XVI-XVII[e] siècles[3].

La rupture des têtes qui étaient situées à une très grande hauteur, même après que la place de l'Atmeidan eut été exhaussée en 1630, et que la colonne eut été à moitié ensevelie, fut intentionnelle, et selon toute apparence, déterminée par les croyances superstitieuses attachées à ce monument. Si l'on se reporte aux textes qui font allusion à cet événement, on ne saurait négliger un petit détail indiqué dans le curieux ouvrage de Jacques Gaffarel, au XVII[e] siècle, donc

1) Épigraphik von Byzantion, *Denkschriften d. phil. hist. Klass. d. Wiener Akad.*, XIII, 1862; Frick, *Jahrbuch f. Philologie*, 1862, Supplementband, III, p. 487; Fabricius, *Arch. Jahrbuch*, 1886, p. 176 sq.

Sur la colonne serpentine, cf. encore Furtwaengler, *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Munchen*, 1904, p. 413 sq.; Birt, *Buchwesen und Bauwesen, Trajansäule und delphische Schlangensäule*, Rhein. Mus. f. Philol. 1908, p. 39 sq.; Overbeck, *Griech. Plastik* (4), I, p. 292, note 99, référ., etc.

2) Reproduite par Déthier-Mordtmann, *op. l.*, fig. 17; cf. Lechat, *Université de Lyon, Collection de moulages*, 1911, p. 199, n° 958.

3) Les têtes furent conservées jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. Cf. entre autres Tournefort : « On dit que le sultan Mourat avait cassé la tête à un de ces serpents. La colonne fut renversée, et les deux autres cassées en 1700, après la paix de Carlowitz. On ne sait pas ce qu'elles sont devenues ». Cf. *Rev. arch.*, 1866, 18, p. 243 sq.

avant la destruction complète des trois têtes[1]. Rappelant la vertu sympathique qui unit les êtres vivants à leurs images, il cite le serpent d'airain de Constantinople « en Hippodromos », et s'exprime ainsi : « On dit aussi qu'après que Mohammed Second se fut saisi de Constantinople, la rupture de la mâchoire inférieure d'un serpent de bronze fut la cause de la naissance de serpents en ce terroir. Tant il est vrai que ces talismans ont la puissance de destourner beaucoup d'incommodités qui affligent les hommes »[2]. Il s'agit évidemment de l'ex-voto delphique, qui avait pris une valeur magique[3], comme maintes autres œuvres antiques de Constantinople[4], d'autant plus facilement que cette image se prêtait, par son apparence, au double symbolisme chrétien, pour qui le serpent représente aussi bien Jésus-Christ[5] que le diable. Rappelons qu'on vénérait à Milan, dans la basilique de Saint-Ambroise, un serpent de bronze rapporté de Constantinople par l'archevêque Arnolphe en 1001, jusqu'à ce que saint Charles Borromée eut fait cesser la superstition attachée à ce serpent de Moïse, qui, disait-on, devait siffler quand viendrait la fin

1) *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, l'horoscope des patriarches et la lecture des étoiles*, paru en 1629. J'ai indiqué ailleurs l'intérêt de ce volume pour l'histoire de l'art, *Un précurseur de la théorie actuelle des origines de l'art*, Isis, 1914, p. 655 sq.

2) Éd. de 1650, p. 112, 120.

3) « A côté se trouve une colonne de bronze (composée) de trois têtes d'aspics réunies. Le venin des serpents y est scellé, et si quelqu'un dans l'intérieur de la ville est mordu par un serpent, il lui suffit d'y toucher pour être guéri ». *Vie et pèlerinage du diacre Zosime* (1419-1421). « Ces serpents se retournent trois fois par an, quand le soleil entre dans le solstice d'été ou dans celui de l'hiver, ou quand l'année est bissextile ». Description de Constantinople par un anonyme (1424-1453).

4) Nicétas raconte que l'empereur Manuel faisait dépendre le sort de ses armes de statues de bronze représentant des femmes, qui étaient sur la place de Constantinople, et Zonnaras, Philon de Byzance rapportent des traits analogues.

5) Le symbolisme du serpent d'airain est bien connu, conforme à la prophétie : « Comme Moïse a élevé le serpent d'airain dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'Homme soit élevé ». Cf. Martin-Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, I, p. 72 sq.; *Rev. de l'art chrétien*, 35, 1885, p. 145, etc.

du monde, et qui faisait passer les vers des enfants[1]. Rien d'étonnant que le serpent de Platées ait été assimilé au serpent sauveur qui, lui aussi, non seulement guérissait les blessés tournant leurs regards vers lui[2], mais tuait les reptiles dévastateurs du pays : c'est du moins ce que nous affirme Suger, et c'est pourquoi l'on aperçoit parfois, sur les vitraux des XII-XIII[e] siècles, de petits reptiles expirant au pied de la colonne du serpent d'airain[3].

Mais le sens diabolique du serpent est plus usité que son sens divin, et c'est lui qui fut vraisemblablement la cause de la destruction des têtes de l'ex-voto platéen. Sinon, pourquoi la mâchoire inférieure aurait-elle été rompue, comme le dit Gaffarel? Ce détail est très compréhensible si l'on songe que l'on croyait agir en bon croyant en mutilant les effigies diaboliques, pensant, toujours par l'effet de la vertu sympathique, nuire au diable lui-même. Ses images ne sont-elles pas souvent lacérées sur les miniatures du moyen âge[4]? Ne l'enchaîne-t-on pas, ne lui fait-on pas subir maintes avanies en peinture? Or la mâchoire du monstre est redoutable, et il la faut enchaîner ou briser. « L'hameçon te rendra-t-il maître du Léviathan, dit Dieu à Job?.. Feras-tu passer un anneau dans ses narines, ou pénétrer un cercle au travers de sa mâchoire?[5] » Images que l'art chrétien n'a pas manqué de transcrire littéralement, en figurant le monstre diabolique pêché par l'hameçon de la croix divine, ou avec un anneau lui traversant la mâchoire[6]. Dans le Scivias de Sainte Hildegarde, du XII[e] siècle, l'Incarnation a enchaîné le reptile, lui a écrasé la tête, et brisé la mâchoire gauche[7]. Si la supersti-

1) Cf. de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, II, p. 440, note 1; P. Gauthiez, *Milan*, 1905, p. 18.

2) Nombres, XXI, 8.

3) Martin-Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges*, I, p. 126, note 1.

4) Ex. *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 115, note 3.

5) Job, XL, 20-1.

6) Martin-Cahier, op., *l.* p. 137-8, référ.

7) *Mon. Piot*, 19, 1911, p. 96. Cf. encore, p. 109.

tion a fait subir le même sort au serpent de Constantinople, ce fut donc sans doute dans la même intention.

## VIII

### A BÉCHEVET

M. Lalanne a publié en 1911[1] un relief de l'époque solutréenne qu'il avait découvert à Laussel, en Dordogne[2], et dont la représentation curieuse a intrigué à bon droit les préhistoriens. Sur cette dalle de calcaire, on distingue deux personnages « représentés couchés sur le dos et dans une position opposée l'un à l'autre », leurs membres étant enchevêtrés de telle sorte qu'ils paraissent ne former qu'un seul être, et que la tête de l'un réponde aux pieds de l'autre. MM. Lalanne, Breuil, Boule, Cartailhac ont songé soit à une scène d'enfantement, soit à une scène de coït. Toutefois, ils avouent que la première hypothèse ne leur paraît pas très plausible, étant données les trop grandes dimensions de celui qui devrait être l'enfant naissant, et ils préfèrent s'en tenir à la seconde.

Celle-ci n'a en elle-même rien d'invraisemblable, et les monuments de cette époque témoignent suffisamment du désir qu'avait l'artiste d'insister sur les caractères de la fécondité humaine, en exagérant les formes spécifiques de la femme[3], en lui donnant la corne d'abondance[4], en la

1) *L'Anthropologie*, 1911, p. 257 sq., fig.; Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 120.

2) Sur les autres reliefs de Laussel, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112, sq. A propos d'un bas relief de Laussel (*référ.*); Mehringer, *Wörter und Sachen*, 1913, p. 162 sq.

3) La stéatopygie, que certains croient encore être la reproduction fidèle de traits ethniques, n'est dans l'art paléolithique, comme dans l'art ultérieur, qu'une convention esthétique, une accentuation des formes féminines. Cf. *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112, référ.; *Art et réalité*, Rev. arch.; *Les mensonges de l'art*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, pour paraître. C'est l'opinion de MM. Déchelette, Jullian (*Rev. des études anciennes*, 1914, p. 382), Mehringer (*l. c.*), etc.

4) La « Femme à la corne » de Laussel est l'ancêtre des Abondances de

montrant enceinte, en dessinant des hommes ithyphalliques, en sculptant des phallus isolés [1], ou, pour augmenter leur vertu génératrice, redoublés [2]. Et il est surperflu d'insister sur la vertu efficiente de l'acte vénérien, partout considéré comme prophylactique, guérisseur, usité comme rite symbolique d'union, d'initiation [3], ou de rappeler que bien des actes dont le caractère obscène seul subsista plus tard, furent à l'origine des actes propices et magiques [4].

Toutefois, je ne pense pas, comme M. Lalanne, qu' « il n'y a que deux hypothèses possibles ». La position des deux acteurs n'est guère favorable à l'accomplissement de leur désir, et il ne suffit pas, pour écarter cet argument, d'invoquer l'impéritie du sculpteur. M. Lalanne prétend que « les scènes d'accouplement sont représentées avec cette position sur certains vases de l'antiquité décorés de sculptures ». Assurément les scènes les plus réalistes ne manquent pas dans l'art antique [5], mais je n'en connais point qui puisse être comparée à celle-ci. Et pourtant, nombreuses sont les variantes dans l'attitude des couples [6].

l'âge classique, *Rev. arch.*, 1913, II, p. 112 sq. M. Jullian, *Rev. des études anciennes*, 1914, p. 346, le croit aussi. M. Mehringer (*l. c.*) insiste sur le côté prophylactique de cette image.

1) Didon, *Compte rendu du XIV^e Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, 1913, I, p. 343; Cf. Montandon, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 337 sq.

2) Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 82.

3) J'ai donné maintes références dans *Etudes d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 22.

4) Reinach, *Cultes mythes et religions*, IV, p. 116 sq.; Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, l. c.

5) Une des plus anciennes scènes d'accouplement serait celle qui est figurée sur un couvercle de boîte de l'Egypte préhistorique, sans doute dans une intention magique, Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 124. Cf. peinture egyptienne avec animaux, *Gaz. archéolog.*, 1879, p. 81, fig. (d'une époque beaucoup plus récente).

6) Ex. position normale, œnochoé étrusque du VI^e siècle, Reinach, *Répert. des vases peints*, I, p. 345; la belle coupe d'Orvieto, Hartwig, *Meisterschalen*; « coitus a tergo », amphore tyrrhénienne, *Strena Helbigiana*, p. 63, 64, et nombreuses lampes romaines. Cf. Roux-Barré, *Herculanum et Pompéi*, VIII (Musée secret), etc.

*
* *

Les deux êtres humains ne forment qu'un tout, et s'opposent symétriquement : si donc l'on retourne la dalle, de façon que le haut devienne le bas, l'image reste identique. Il semble que les artistes paléolithiques aient connu ces curieuses combinaisons. C'est une statuette de cygne, publiée par Piette : « selon que l'on tient la statuette d'une façon ou d'une autre, le ventre devient le dos ou le dos devient ventre, et tantôt l'animal paraît avoir les ailes déployées, tantôt les avoir au repos[1] ». Ce n'est toutefois pas sans quelque hésitation que je signale ce monument, dont les contours imprécis laissent libre jeu à l'imagination du spectateur, et nous ne devons pas oublier, en présence de ce cygne soi-disant à trois têtes, que certains monstres de l'art paléolithique ont dû perdre ce qualificatif après un examen plus minutieux : le sphinx[2] n'est-il pas plutôt un coq de bruyère[3] ? Mais, sur des os de Gourdan et de Brassempouy[4], deux têtes de ruminants, adossées[5], sont disposées en sens inverse, et « que l'on tienne la côte par en haut ou par en bas, on voit toujours une tête dans sa position naturelle ».

*
* *

On peut songer maintenant à certains motifs de l'art classique, tels qu'on les voit entre autres sur des pierres gravées dites gnostiques. L'artiste, voulant unir en un ensemble des éléments divers, et sans doute figurer matériellement l'idée

1) *L'Anthropologie*, 1894, p. 139-40, fig., 10-10a ; 1904, p. 167.

2) *Ibid.*, 1904, p. 167 ; Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 70, etc.

3) *L'Anthropologie*, 1912, p. 303.

4) Gourdan : *Ibid.*, 1904, p. 165, fig. 59, 169 ; Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 86. Brassempouy et Piette, *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 172, fig. 6. Dans la grotte de Niaux, deux flèches sont tracées en sens inverse l'une de l'autre, la première ayant la pointe tournée en l'air, la seconde en bas (*Ibid.*, 1908, 19, p. 38, fig. 23).

5) Ce détail, on le verra plus loin, n'est pas sans importance.

abstraite de la diversité dans l'unité, a fondu en plusieurs têtes un visage unique et leur a donné des traits communs, qui sont ou les yeux ou la bouche, suivant qu'elles sont accolées par le front ou par le bas du visage, c'est-à-dire suivant qu'elles se regardent mutuellement ou se détournent l'une de l'autre[1]. Ce procédé, on le sait, a subsisté dans l'art moderne, dans mainte image amusante ou caricaturale.

Dans le relief de Laussel, il ne s'agit point de deux têtes seulement, mais de deux corps, plus ou moins complets[2]. Il n'est pas nécessaire, pour trouver l'équivalent de cette représentation, de quitter les régions qui furent plus tard la France, et de l'aller demander très loin. Et si l'on en rencontre d'analogues, dans les mêmes contrées, n'est-ce pas un argument pour les rattacher à l'image paléolithique, sinon par la filiation historique (étant donné l'immense espace chronologique qui les sépare), du moins par la filiation spirituelle, c'est-à-dire par l'idée semblable qui leur a donné naissance aux uns et aux autres[3]?

*
* *

Les personnages sont disposés *tête-bêche*. Ce mot, dit le dictionnaire, « se dit de deux personnes, de deux choses posées, couchées, de manière que la tête de l'une réponde aux pieds de l'autre[4] », et cette locution vieillie n'est qu'un

1) Cf. *Rev. arch.*, 1914, I, p. 44 sq.; Deonna, *Etudes d'archéologie et d'art*, 1914, p. 28; *Revue Suisse d'ethnographie et d'art comparé*, 1914, p. 20.

2) Du second personnage en effet (celui qui sur la gravure a la tête en bas), « seul le buste est nettement sculpté, le reste du corps disparaissant sous le corps de la femme », *L'Anthropologie*, 1911, p. 258.

3) C'est ce que j'ai montré pour la « femme à la corne » de Laussel, et M. C. Jullian, qui veut bien me donner son approbation, s'exprime ainsi : « La femme de Laussel et son compagnon l'archer s'expliquent mieux par les habitudes de l'art européen que par l'ethnographie comparée. C'est une thèse qui nous est également chère... » *Rev. des études anciennes*, 1914, p. 346.

4) Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, s. v. Béchevel; Hatzfeld-Darmesteter, *Dict. général de la langue française*, s. v. Bêchevet, Tête bêche; Littré, *Dict. de la langue française*, s. v. Tête bêche, et supplément, s. v. Bêchevet.

pléonasme pour *béchevet*, « qui a deux têtes (de *bis*, double, et *chef*, *chevet*, tête), employé tout seul au XVI[e] siècle. Il y avait des lits à béchevet, soit à double chevet, l'un aux pieds, l'autre à la tête, et l'on couchait à béchevet, les pieds de l'un contre la tête de l'autre. En charpenterie, on place à béchevet » les poutres accolées l'une à l'autre par leurs extrémités taillées en biseaux allongés ». *Bécheviter*, en papéterie, signifie « classer tête-bêche les feuilles de papier que l'on vient de couper ».

Cette position était usitée dans les jeux des enfants, et Rabelais la mentionne dans l'énumération des jeux de Gargantua [1]. On faisait deviner si deux épingles cachées dans la main étaient à contresens, la tête de l'une accolée à la pointe de l'autre, ou dans le même sens [2]. Mais les enfants pouvaient se placer eux-mêmes aussi tête contre jambes [3]. Si l'on songe que la plupart des jeux puérils se rattachent à d'anciennes formules et d'anciens rites oubliés, on pourra supposer que cette posture avait à l'origine une tout autre signification.

Le passage suivant d'Agrippa d'Aubigné semble l'indiquer pour le XVI[e] siècle encore : « Là-dessus furent envoyés les cardinaux du Perron et Ossat, lesquels s'étant traînés de genoux, se couchèrent de leur long la face en bas, et, comme on dit, à bé-chevet » [4]. Auraient-ils humilié à ce point leur dignité cardinalice, si cette posture n'était qu'amusante et grotesque ? En certaines contrées, elle possède une vertu prophylactique, et sur un talisman bouddhique « on aperçoit les têtes, les bras, et les pieds d'un homme et d'une femme, bêchevés, les bras de l'un liés aux pieds de

1) I, 22.

2) *Œuvres de Maître François Rabelais*, Amsterdam, 1711, I, p. 150 ; éd. de Burgaud Des Marets et Rathery (2), 1870, I, p. 169, note 4.

3) Nouveau Larousse illustré, « Tête bêche : nom d'un jeu d'enfants, dans lequel les joueurs se placent tête-bêche (ou à tête-bêche), de façon que les pieds de l'un correspondent à la tête de l'autre ».

4) *Hist. universelle*, éd. de Ruble, publiée par la Société de l'Histoire de France, 1897, IX, p. 230 (livre XIV, chap. XXVI, soit livre IV du tome III des

l'autre avec des chaînes »[1]. On admet généralement que les représentations de l'art paléolithique ont une valeur magique : il est donc vraisemblable de l'attribuer aux personnages bêchevés du relief de Laussel.

Regardons encore quelques monuments. On sait que l'art du moyen âge a multiplié, dans les cathédrales, les images grotesques, dont beaucoup ne sont que les survivances d'anciens types qui, de divins, sont devenus diaboliques, de sérieux sont tombés dans le grotesque[2], ou qui se rattachent à l'antiquité classique par l'intermédiaire de tissus, d'ivoires, que copiaient les imagiers. Un commentateur de Rabelais remarque avec raison[3] à propos du chapitre des jeux de Gargantua : « On nous signale aussi plusieurs de ces jeux mis en action dans des stalles de la cathédrale de Rouen, dans diverses sculptures et verrières de Champeaux... » En effet, on rencontre fréquemment ces personnages tête-bêche, dont l'exemple le plus complexe semble bien être celui de Rouen : « de quelque côté que l'on retourne le rectangle dans lequel

éd. de 1620 et 1626). Il s'agit des cérémonies organisées pour la réconciliation du pape Clément VIII avec Henri IV en 1595 :

« Autant à regret que Clément accepta cette paix, il reçut Henri IV à reconciliation, par les cérémonies curieusement inventées à cette occasion. C'est qu'il fut dressé un haut échafaud en place publique à Rome. Là-dessus furent envoyez les cardinaux Du Perron et Ossat, lesquels s'estant traînez de genoux, se couchèrent de leur long la face en bas, et comme on dit, à bê-chevet..... Ces cérémonies s'interprétèrent diversement, selon les connaissances et passions des religions... »

1) *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 201. L'une des tombes néolithiques de Czernosek contenait les squelettes de deux chiens couchés tête-bêche, de Weinzierl, *Dei neolitische Ansiedlung bei Gross-Czernosek*, Mitt. d. Anthropol. Gesell. in Wien, XXVII, 1897, n. 2; cf. *L'Anthropologie*, 1898, X, p. 441. — Pierre de l'Estoile dans ses *mémoires*, décrit une gravure italienne de 1575, « Deux jumeaux tête-bêche, et attachés l'un à l'autre par le bas du tronc, ne formant qu'un seul corps, avec un seul nombril, indiquant le point de réunion des deux sujets, seraient nés à Venise. Cf. Rivière, *Assoc. française pour l'avancement des sciences*, 1910, Toulouse, p. 352.

2) Cf. mon article, *Comment les idées et les monuments changent de sens*, Etudes d'archéologie et d'art, 1914, p. 1 sq. (nombreux ex.).

3) Burgaud Des Marets et Rathery, I, p. 165, note 2.

sont inscrits ces deux personnages tête-bêche, on retrouve toujours deux corps, dans la même situation respective[1] ». En général, ce sont deux êtres mêlant si étroitement leurs corps qu'il est difficile de discerner la part de chacun dans la composition de ce monstre à deux têtes opposées et à quatre membres[2], que connaît déjà l'art paléolithique.

En résumé, pour ce qui concerne le relief de Laussel, je crois qu'on peut délibérément écarter les hypothèses médicales de coït ou d'accouchement, et reconnaître tout simplement deux personnages, dont l'un est féminin, placés tête-bêche, sans doute dans une intention prophylactique.

* * *

On peut se demander, sans trop vouloir préciser toutefois, quelles furent les idées du sculpteur paléolithique, et comment cette posture tête-bêche peut avoir cette vertu.

Ces personnages aux têtes qui s'opposent symétriquement trouvent de proches parents dans les nombreuses représentations antiques qui accolent deux objets, deux protomés d'animaux, en les tournant en sens inverse[3] au lieu de les tourner dans le même sens, comme c'est le cas ici. L'art paléolithique connaît ces protomés adossées[4], même le phallus redoublé[5], tout comme l'Egypte préhistorique[6], pharaonique[7], et d'autres arts de l'Europe de l'âge du bronze ou

1) *Rev. arch.*, 1905, VI, p. 407 ; Wright, *Histoire de la caricature* (2), p. 147, fig. 106.

2) *Rev. hist. des religions*, 1914, I, p. 265, ex.

3) Reinach, *L'Anthropologie*, 1895, p. 669; *Rev. hist. des religions*, 1913, LXVII, p. 229, LXVIII, p. 256; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 34, référ.

4) Reinach, *Répert. de l'art quaternaire*, p. 103; Munro, *Palaeolithic Man*, pl. XX; Spearing, *The Childhood of art*, p. 51, fig. 29.

5) Ci-dessus, p. 137.

6) Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 188. (Cf. les palettes nombreuses de l'Egypte préhistorique.)

7) Serpent à têtes opposées. Cf. Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 20 sq. *L'amphisbène*. Sur cet animal étrange, à l'existence réelle duquel croyaient les

d'époque ultérieure[1]. On a mentionné plus haut l'os de Gourdan, où deux têtes de ruminants sont adossées; on notera qu'elles ne sont point tournées dans le même sens, mais en sens inverse, ce qui rattache, avons-nous vu, plus étroitement encore cette pièce au relief de Laussel[2]. Dans cette série, en substituant aux éléments animaux la tête humaine, on obtient les nombreuses représentations d'êtres aux têtes opposées, bicéphales ou multicéphales, que l'on rencontre partout, aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes, parce que l'idée dont ils sont la transcription est très simple[3]. Qu'il s'agisse d'un objet inanimé, de l'animal ou de l'homme, il faut en multiplier la puissance par la multiplication matérielle de l'organe[4], ou encore, d'une façon plus précise, donner à l'être unique ainsi obtenu des natures, des fonctions multiples, symbolisées chacune par un des éléments qui entrent en composition, ou bien lui permettre de faire rayonner sa force tout autour de lui, en avant comme en arrière (bifrontes), même sur les côtés (tricéphales, quadricéphales). Au point de vue figuré, cette union des éléments divers peut être plus ou moins parfaite; les corps humains peuvent être distincts et simplement adossés

anciens, et que les modernes identifient avec une espèce de serpent, cf. encore Boissier, *Notes d'assyriologie*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 1900. En Chypre, croyance à un serpent à deux têtes, *Rev. arch.*, 1888, II, p. 80.

Sur un relief égyptien du Caire, de basse époque, deux sphinx, accolés par leur avant-train, marchent sur le serpent aux deux têtes opposées, *Rev. arch.*, 1905, V, p. 173, fig. 4.

1) Nombreux exemples dans Reinach, *l. c.*, etc.

2) Ci-dessus, p. 138.

3) J'ai étudié en détail ailleurs ces êtres bicéphales et multicéphales, et n'insiste pas ici sur ce curieux motif. Cf. *Quelques conventions primitives de l'art grec*, Rev. des études grecques, 1913, p. 1 sq.; *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, *ibid.*, 1914, p. 63; *Unité et diversité*, Rev. arch., 1914, I, p. 39 sq.; *Simultanéité et succession*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1913, p. 335; *A propos du Zeus Stratios*, Rev. arch., 1913, II, p. 335, 1; *Bifrontes*, Etudes d'archéologie et d'art, 1914, p. 11, 47; *Bifrontes*, Revue suisse d'ethnographie et d'art comparé, 1914, p. 17 sq.

4) N'oublions cependant pas le redoublement purement ornemental du motif, inspiré par le principe du rythme, de la symétrie.

les uns contre les autres, ou bien une tête multiple surmonte un corps unique, ou encore, dans un stade de fusion logiquement plus avancé, sinon chronologiquement, les trois têtes du tricéphale gaulois et chrétien se fondent en un seul visage[1]. Voilà, ce me semble, une des notions qui a donné naissance aux personnages bicéphales du relief de Laussel, et à ceux de l'art ultérieur que nous lui avons rattachés[2].

*
* *

Une autre notion est celle de l'inversion : l'un des personnages du relief de Laussel répète symétriquement l'autre, mais en sens inverse. On sait que c'est un procédé très humain, et par conséquent très général, que d'inverser une formule pour en obtenir l'effet contraire, pour défaire ce qui a été fait[3]. L'histoire de la magie et de la prophylaxie en fournit des exemples très nombreux, où tous les gestes se font à l'inverse, où l'on prend le contre-pied de l'usage normal[4]. En art figuré, il suffit de renverser l'image, de la tracer

1) Sur ces tricéphales, ci-dessus, p. 125 sq.

2) Ci-dessus, p. 140.

3) Sébillot, *Le Folk-lore de la France*, II, p. 18; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art*, p. 12, note 4; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 275; *Rev. des études grecques*, 1914, p. 64, note 2; Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, I, p. 10.

4) Circumambulation à rebours, en sens inverse de la marche du soleil, Goblet d'Alviella, *l. c.*; Scott, *Hist. de la démonologie et de la sorcellerie*, trad. Defauconpret, 1832, II, p. 156; rhombe (Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, p. 581, s. v. Rhombos), roue solaire, svastika, triscèle, tournés à gauche ou à droite (Harrison, *Themis*, p. 526). Dans les conjurations, pater récité à rebours, *Mélusine*, V, 1890-1, p. 1, 4-5; messe, signe de croix à rebours, du sabbat, ex. Lorédan, *Un grand procès de sorcellerie au XVII<sup>e</sup> siècle*, 1912, p. 270, 425; comme dans les Saturnales antiques, au moyen âge, dans les fêtes des Fous, tout l'ordre était inversé : les enfants de chœur servaient la messe, les prêtres étaient enfants de chœur, on tenait le livre de messe tête en bas, cf. Cabanès, *Mœurs intimes du passé*, III, p. 134, 146, 161. Tresser une corde à l'envers, pour guérir un animal, en Ecosse, Cabanès-Barraud, *Remèdes de bonne femme*, p. 232, note 1; en Norvège, atteler à rebours, la tête à la place de la queue, le cheval qui doit porter le mort, Reclus, *Croyances populaires*, p. 30; faire sortir l'animal à reculons de l'étable pour le préserver des

en sens opposé, pour exprimer la notion contraire[1]. Et c'est ainsi que nacquirent ces curieuses images de l'antiquité et des temps modernes, prophylactiques et démoniaques, dont les membres sont disposés à rebours les uns par rapport aux autres, qui ont une tête regardant derrière, des pieds retournés, des bras dirigés dans le dos[2], images auxquelles s'apparentent les diables du moyen âge, avec une tête tracée

maléfices, Sébillot, *Le Folk-lore de France*, III, p. 87, 111, comme Hermès fit pour les bœufs qu'il avait volés. Porter les vêtements à l'envers, pour conjurer les maléfices, tout comme le bon roi Dagobert, Sébillot, *Folk-lore*, p. 335; Scott, *op. l.*, I, p. 229, 230; Roessler, *L'art celtique avant et après Colomban*, p. 32. « On est accoutumé, lorsque la mer est en tourmente, de tourner la poupe du costé ou estoit la proue », Wier, *Hist., disputes et discours des illusions et impostures des diables*, éd. de 1579, p. 258; dans la légende du Hollandais volant, le vaisseau maléficié commence à marcher à reculons, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 697, s. v. Voltigeur hollandais.

Comme punition, les sorciers étaient promenés sur un âne, leur tête tournée du côté de la queue de l'animal, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 490, s. v. Naylor; Wier, *op. l.*, p. 691. « Les Africains disent que si quelqu'un est blessé par un scorpion, il monte sur un asne tournant le visage vers la queue d'iceluy, et transmet le pernicieux venin sur l'asne », Wecker, *Les secrets et merveilles de nature* (2), 1651, p. 336. Les exemples de cette pratique sont nombreux.

De même, la gauche employée à la place de la droite (sur la valeur respective de ces deux termes, gauche = défavorable, infernal; droite = favorable, etc., cf. en dernier lieu mon article, *L'influence égyptienne sur le type statuaire de l'archaïsme grec*, Festschrift für H. Blümner, Zurich, 1914, à propos de la jambe gauche avancée des statues grecques du VI^e siècle; gauche employée dans l'Inde védique, dans les formules démoniaques, Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 188, 222, 223; sorciers se levant du pied gauche, Collin de Plancy, *op. l.*, p. 600, s. v. Schmidt, etc...

1) Noter l'ingénieuse manière de symboliser l'existence alternante des Dioscures dans le ciel, sur des monnaies d'Istros en Mésie; leurs deux têtes, vues de face, y sont placées côte à côte, mais en sens inverse, de façon que l'une apparaît au spectateur dans sa position normale, alors que l'autre est renversée. De même dans l'art chaldéen : des cylindres montrent deux petits personnages placés l'un au-dessus de l'autre, et opposés par les pieds, pour symboliser l'opposition des jumeaux dans le Zodiaque, Lenormant, *Les origines de l'histoire* (2) I, p. 100, 237, note; Contenau, *La déesse nue babylonienne*, p. 42, fig. 17; 87, fig. 87.

2) J'ai étudié récemment ces figurines et les idées qu'elles expriment, *Une erreur de dessin sur une coupe antique du Musée de Genève*, Rev. des études grecques, 1914, p. 62 sq.; *Études d'archéologie et d'art*, p. 12, note 4 (autres ex.). Dans le Bengale, pour se protéger contre les maléfices d'une femme morte en couche, qui pourrait revenir, on lui brise le pied et on le tord de manière à

aux bas des reins, ou les sorcières qui l'ont sur la nuque[1]. C'est pourquoi les branches du svastika sont aussi tournées tantôt à droite, tantôt à gauche[2].

* * *

Mais, en unissant l'image dans sa position normale à l'image dans sa position inverse, on augmente la puissance de la représentation, qui dès lors, comme dans les multicéphales, les êtres adossés[3], est efficace de plusieurs côtés à la fois ; c'est un des sens que peuvent avoir les figurines dont les membres sont disposés à rebours les uns des autres[4], et qui sont une transcription figurée des formules reversibles, lues indifféremment de droite à gauche ou de gauche à droite, de haut en bas, ou de bas en haut[5].

On en rapprochera les formules croisées, dont les éléments, ayant indépendamment une valeur différente, sont disposés de manière à se neutraliser mutuellement, ou si l'on veut, à se prêter un mutuel secours. Déjà les mystes d'Éleusis entouraient leur main droite et leur pied gauche de bandelettes de safran, « cérémonie dont la signification nous échappe », dit M. Foucart[6]. Pour cueillir le lycopode, dit Pline, il faut passer la main droite par l'ouverture gauche de la tuni-

amener le talon en avant, Frazer, *La tâche de Psyché*, trad. Roth, 1914, p. 252. Noter que les pieds de Bouddha ne sont pas attachés de façon normale, mais peut-être à rebours : « la cheville s'élève au milieu du pied, elle est formée de telle sorte que, sans prendre la peine de remuer les pieds, il peut tourner son corps tout entier », Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 140.

1) Sur les diables du moyen âge, ayant une tête sur les reins, ou sur le sexe, cf. *Rev. hist. des religions*, 1914, p. 193 sq. (Baubo), et Diable triprôsope, *ibid.*, p. 125 sq.

Sur les sorciers, ogres, etc., ayant une tête dans le dos, cf. les travaux cités sur les êtres bifrontes, p. 143, note 3 ; Deonna, *Etudes d'arch. et d'art* p. 48, note 1, etc.

2) Ci-dessus, p. 144, note 4.

3) Ci-dessus, p. 142.

4) Cf. pour les figurines à membres inversés, *Rev. des études grecques*, 1914, p. 65.

5) *Ibid.*, p. 64, référ.

6) *Les mystères d'Eleusis*, 1914, p. 337.

que[1]. Pour chasser une impureté entrée dans l'œil, il faut comprimer l'autre ; quand l'eau a pénétré dans l'oreille droite, il faut sauter sur le pied gauche, et en sens contraire, s'il s'agit de l'oreille gauche ; quand on a une crampe dans la jambe gauche, il faut saisir de la main droite le gros orteil gauche[2]. En Souabe, on se préservait des sortilèges en se taillant le Vendredi Saint les ongles en croix, c'est-à-dire en employant la main droite pour le pied gauche et réciproquement[3]. On sait encore qu'il n'y a pas longtemps, aux beaux temps de la sorcellerie, ceux qui étaient soupçonnés d'accointance avec le Malin, subissaient l'épreuve de l'eau froide, et étaient jetés dans un baquet ou dans un fleuve, en ayant les membres attachés de la sorte, soit le pouce droit au gros orteil gauche, et le pouce gauche au gros orteil droit[4]. Il n'est donc pas nécessaire, en voyant paraître ces gestes croisés dans l'iconographie du moyen âge, de voir en eux le symbole de la croix chrétienne. Jacob bénit les enfants de Joseph en croisant les bras, de manière à bénir avec la main droite (favorable), celui qui est à sa gauche, place défavorable, et de la main gauche celui qui est à sa droite[5]. C'est ainsi que Saint François d'Assise aurait béni ses disciples, croyant retrouver dans cette formule l'image de la croix[6], alors que si jadis le grand prêtre chassait le bouc émissaire chargé de malédictions en faisant ce geste, c'était à cause de sa valeur prophylactique[7].

1) *Hist. nat.*, 26, p. 62-3.

2) Pline, *Hist. nat.*, 28, 17.

3) *Mélusine*, IX, 1898-9, p. 203 ; *Rev. des études grecques*, 1914, p. 65.

4) Wier, *op. l.*, p. 640 ; Le Brun, *Hist. critique des pratiques superstitieuses* (2), 1750, II, p. 240, 269, 302, fig.

5) Credo de Joinville, XIII[e] siècle, *Mon. Piot*, 1909, XVI, p. 76, pl. VIII ; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 131 ; Martin-Cahier, *Monographie de la Cathédrale de Bourges*, I, p. 20.

Cf. sur une miniature byzantine, une corde dont les personnages se tiennent en croisant les bras comme dans les danses grecs modernes, *Rev. arch.*, 1908, II, p. 182, fig. 8.

6) Cahier-Martin, *op. l.*, p. 24, note.

7) Cf. Martin-Cahier, *op. l.*, p. 20, note 3.

*
* *

Il faut encore tenir compte de la notion de haut et de bas, et de la valeur attachée à chacune de ces positions. Le haut est céleste, le bas terrestre, et bientôt infernal. Dans le sacrifice antique, la gorge de la victime était tantôt tournée vers le ciel, tantôt vers le sol, suivant que le sacrifice s'adressait aux dieux ouraniens ou aux dieux chthoniens[1]. L'emblème est droit ou renversé : sur les reliefs mithriaques, Phosphoros tient sa torche haute, et Hespéros sa torche abaissée[2], comme les Éros sur les reliefs funéraires. Représentation très naturelle, qu'on retrouve partout. Le totem d'un guerrier mort est dessiné renversé sur le poteau planté sur sa tombe, en Virginie[3]; comme le léopard sur l'écu d'un roi d'Angleterre, en face de la mention de sa mort. Dans la magie et la sorcellerie, l'emblème est renversé, et ici la direction infernale, chthonienne, s'allie au principe de l'inversion des formules dont il a été question plus haut[4]. Dans la magie noire, le pentacle a la pointe en bas[5], la croix est renversée sur les vêtements sacerdotaux[6]. Le corps humain sera donc représenté la tête en bas, se dirigeant vers la terre, séjour de la nuit, des morts, et domaine infernal[7]. Hespéros se précipite

1) *Dict. des ant.*, s. v. Sacrificium, p. 971.

2) Cumont, *Mithra*, II, p. 193, 198, fig. 349.

3) Lang, *Mythes, Cultes*, p. 68.

4) P. 144.

5) Dr Guilbert, *L'illusion du merveilleux*, 1913, p. 226, note 1, fig. 3-4.

6) Regnault, *La sorcellerie*, 1897, p. 103; dans la messe vintrasienne, *ibid.*, p. 128.

7) C'est pour cette raison que saint Pierre aurait été crucifié la tête en bas. — Cf. le rite bien connu de précipiter la victime, ou le condamné, du haut d'un rocher, du haut d'une tour, dans un gouffre, dans la mer, etc, Glotz, *L'Ordalie*, p. 34 sq., 86; Hubert-Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mélanges d'hist. des religions, 1909, p. 55; Dussaud, *Introduction à l'hist. des religions*, p. 157; A. Reinach, *Noé Sangariou*, p. 32-3, note 3; *Dict. des ant.*, s. v. Sacrificium, p. 961, 971. Ex. nombreux. A Marseille, un homme, chargé des péchés du peuple, était précipité du haut d'un rocher, suivant une coutume répandue chez les Gaulois, Pétrone, *Satiricon*, CXLI, cf. Serv., *Lactance*. Pétrone, Œuvres, trad. de Guerle (2), p. 388-9. Genre de suicide choisi par les

la tête la première en abaissant ses torches[1]. Sur un vitrail du xv<sup>e</sup> siècle, représentant la chute, des femmes qui symbolisent le mal tiennent l'étendard de la Justice qu'Adam portait tout à l'heure dans le Paradis droit et haut : maintenant, la flamme est à l'envers, et la Justice a la tête en bas[2]. Si nous tenons compte de cette idée[3], en regardant certains monuments où deux têtes opposées sont fondues en une seule[4], où un corps unique a deux têtes opposées, nous comprenons pourquoi, dans les caricatures, l'une d'elle est divine et l'autre diabolique ; dans leur position normale, la première doit être placée en haut, la seconde, la tête en bas. Mais si l'on retourne le monument, l'ordre est inverti : le mal triomphe, et le bien est renversé. C'est ainsi qu'il faut expliquer ces caricatures du pape : sur une médaille du Musée de Berne, la tête du pape est accolée à celle du diable et se fusionnant avec elle ; sur une gravure du xvi<sup>e</sup> siècle, le diable est assis ; de son cou s'échappe sept têtes bestiales et au bas de son ventre apparaît la tête du pape dessinée à rebours[5].

donatistes, *Rev. hist. des religions*, 1913, 68, p. 154, 155, 190, 191, dont Saint Augustin attribue l'inspiration au démon, p. 158-9. Aussi usité en Chine, Chavannes, *Le T'ai Chang, essai de monographie d'un culte chinois*, 1910, p. 63. Le dragon diabolique, sur l'invocation d'un saint, regagne son empire infernal en se précipitant du haut d'un rocher, comme jadis le sphinx d'Œdipe, Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 143, note 5. Dans la commune de Tende, on avait encore l'habitude, il n'y a pas longtemps, de précipiter les cadavres à pic dans un trou profond, *Rev. mensuelle de l'École d'Anthropologie de Paris*, 1895, n° 3, Funérailles alpines ; cf. *L'Anthropologie*, 1895, p. 382, etc.

1) Cumont, *op. l.*, II, p. 349. Cf. sur une peinture de vase grec, les étoiles qui entourent le char d'Hélios, sous forme d'enfants, dont l'un lève les bras et semble monter, tandis qu'un autre se précipite la tête en bas ; symbole du lever et du coucher des étoiles. Walters, *Hist. of ancient Pottery*, II, pl. LIII.

2) Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 307-8.

3) Faut-il en reconnaître l'application dans le rite funéraire cananéen, où les enfants sacrifiés sont enfoncés dans des jarres la tête la première, ce que le P. Vincent qualifie de « position si peu naturelle ». *Canaan*, p. 193.

4) Ci-dessus, p. 139.

5) Champfleury, *Hist. de la caricature sous la Réforme et la Ligue*, p. 43, fig. Gravure des Actes et Gestes merveilleux de la Cité de Genève, vers 1545.

*
* *

Certes, je ne prétends pas retrouver de façon certaine dans l'image de Laussel tout le symbolisme dont il vient d'être question, et nous ne saurions sans danger attribuer aux paléolithiques des pensées trop précises, étant donnée l'insuffisance de nos moyens d'investigation à leur égard. Mais, en résumé, je crois que l'on peut repousser l'hypothèse d'une scène de coït ou d'enfantement, et voir dans le groupe à deux têtes *deux personnages placés tête-bêche*, position que connaît l'art ultérieur. Quel est le sens de ce groupement? D'après tout ce que nous croyons savoir actuellement de l'art paléolithique, nous pouvons lui supposer une valeur *prophylactique*, qui semble confirmée par les monuments ultérieurs cités et par divers indices. *Deux têtes en un être unique*, c'est multiplier la puissance de cet être et lui permettre d'agir efficacement en différentes directions ; *unir l'image dans sa position normale à l'image dans sa position opposée*, c'est encore doubler sa valeur, agissant dans un sens comme dans son sens contraire, bon et mauvais, divin ou infernal. Ce ne sont pas là des idées subtiles, mais au contraire très simples et très naturelles, et on admettra sans trop d'audace qu'elles ont pu se présenter à l'esprit des paléolithiques, puisqu'on les retrouve encore dans les superstitions populaires, héritières de croyances millénaires.

W. Deonna.

# L'ÉVANGILE DE JÉSUS D'APRÈS M. LOISY

Dans les deux premières livraisons de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* de 1914, M. Loisy a publié, avec son talent et son érudition bien connus, deux articles remarquables sur l'Évangile de Jésus et l'Évangile de Paul. Il y développe l'idée que ce sont là deux Évangiles différents. Cette thèse a été soutenue par d'autres[1]. Si elle nous paraît vraiment fondée et si nous avons admiré, une fois de plus, dans ces articles, les grandes qualités critiques et historiques de l'illustre professeur du Collège de France, nous croyons pourtant y découvrir certaines lacunes qui prêtent à des malentendus ou même à des erreurs et qui doivent être signalées, dans l'intérêt de la vérité.

Dans le premier de ces articles, que nous allons examiner plus spécialement, notre savant part de la présupposition que, dès le début de son ministère, Jésus fut dominé par l'idée fixe de sa messianité, et il présente les choses comme si toute l'activité du prophète de Nazareth et son sort final avaient uniquement dépendu de cette idée. Cette opinion ayant déjà été soutenue et combattue précédemment, nous allons résumer d'abord les arguments qu'on a fait valoir dans le sens opposé.

Il ressort de Marc VIII, 27-30, que, pendant la plus grande partie de son ministère, Jésus n'a jamais dit un mot de sa messianité, pas même à ses disciples, et que, lorsque ceux-ci en eurent l'idée, peu de temps avant la mort de leur maître, il leur défendit expressément d'en parler à qui que ce fût. Si nos Évangiles présentent généralement la carrière de Jésus comme s'il s'était conduit de prime abord en Messie, c'est dans des parties rédactionnelles dont l'inauthenticité est reconnue par les meilleurs critiques, aussi par M. Loisy. Malgré cela, celui-ci prétend que Jésus a dû arriver « tout formé pour son rôle », quand il commença à prêcher. Car il réduit tout le ministère de Jésus à quelques mois ou à quelques semaines seulement, où il n'y avait pas assez de temps pour aucune évolution ou modification de la pensée de Jésus. Mais l'activité publique de Jésus a duré au moins un an, et l'on y discerne sans peine

1) Wrede, *Paulus*, p. 80 ss.; Piepenbring, *Jésus et les apôtres*, p. 121 ss.

une première période de succès, puis une période de déceptions et de luttes, et par suite aussi certaines variations dans les vues et l'attitude de Jésus. Celui-ci n'avait en outre nullement besoin de se croire Messie pour commencer son ministère, lequel consistait surtout à annoncer la venue prochaine du royaume de Dieu et la nécessité de la repentance pour ceux qui voulaient y entrer. Ce ministère s'explique fort bien comme celui de Jean-Baptiste ou celui des anciens prophètes, tous étant persuadés que le royaume de Dieu était proche et qu'il fallait se préparer à ce grand événement par une sérieuse repentance et la pratique fidèle de la justice. Aussi Jésus apparaît-il au public comme un simple prophète, et lui-même se range-t-il dans la catégorie des prophètes. Il est sans prétention, appelant frères et sœurs tous ceux qui font la volonté de Dieu. Quand une fois on l'aborde en lui donnant le titre de bon maître, il répond que Dieu seul est tout à fait bon. Quand ses disciples visent à des places élevées dans le royaume de Dieu, il combat cette ambition et leur enjoint de n'avoir que celle de servir les autres, comme lui-même le fait. Il montre une prédilection marquée pour les humbles, les petits; il fraye de préférence avec les publicains et les pécheurs; il s'intéresse même aux enfants. Si sa propre prédication tend principalement à produire chez ses auditeurs une véritable repentance, afin qu'ils n'aient pas à craindre le jugement de Dieu, mais qu'ils arrivent au salut, il ne donne pas non plus d'autre mission à ses disciples, quand il les envoie prêcher l'Évangile, pour le seconder dans son œuvre. Sa grande préoccupation n'est donc nullement sa messianité, mais l'avènement du royaume de Dieu et le salut des âmes. Soutenir le contraire, c'est placer Jésus et son Évangile sous un faux jour[1].

A ces considérations, qu'il y avait lieu de rappeler ici, on peut en ajouter d'autres pour rectifier le point de vue trop exclusivement messianiste et eschatologiste auquel M. Loisy ne cesse de se placer pour expliquer le ministère et l'Évangile de Jésus.

Nous savons que, jusque vers l'âge de trente ans, Jésus a fait le métier de charpentier et mené une vie si simple que ses plus proches

1) Voilà ce qui est exposé en détail et avec des textes à l'appui dans Piepenbring, *Jésus historique*, p. 113 ss., 157 ss. Dans ce même travail, p. 9-89, on peut voir qu'il y a accord entre M. Loisy et nous touchant la base de l'histoire évangélique, qui ne se trouve que dans les éléments de nos Évangiles venant de source et qui doivent être distingués des nombreuses additions postérieures. Ces éléments ont à un haut degré le caractère de l'historicité : Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 303-314.

parents, sa mère y comprise, n'eurent pas le moindre soupçon de sa vocation messianique et cherchèrent à entraver son ministère[1]. Tout le monde à Nazareth, où Jésus avait passé toute sa vie antérieure, fut aussi loin que sa parenté de penser qu'il pourrait avoir une mission particulière[2]. Nos Évangiles racontent que Jésus s'est fait baptiser par Jean[3]. Si plusieurs circonstances rattachées à ce fait ont été inspirées à l'évangéliste par le baptême chrétien et par la foi de l'Église à la messianité de Jésus[4], le fait lui-même ne saurait être mis en doute. Jamais l'Église ne l'aurait inventé; car il lui a créé de véritables embarras, qui s'expriment déjà dans le premier Évangile[5]. Or ce fait jette une vive lumière sur les dispositions intérieures de Jésus, avant le commencement de son ministère. Il en résulte qu'il ne se distinguait aucunement des autres mortels, qu'il se soumit au baptême de repentance comme tous ceux qui voulaient se préparer ainsi à l'avènement du royaume de Dieu et assurer leur salut. Il ne pouvait donc pas avoir la pensée qu'il était exempt de tout péché et qu'il différait essentiellement des autres hommes. Nous en trouvons une confirmation dans le trait significatif déjà relevé, que plus tard Jésus n'a pas voulu accepter le titre de bon maître[6]. Tout semble même prouver qu'il n'était d'abord qu'un simple disciple du Baptiste. Il est certain qu'il a dû passer quelque temps auprès de lui, car il connaît fort bien les pratiques ascétiques de Jean, tout ce qui concerne son ministère et sa mort; il ne commence son propre ministère qu'après l'emprisonnement de Jean; d'abord il ne fait que répéter l'essence de la prédication de ce dernier et semble avoir voulu continuer simplement l'œuvre interrompue par son emprisonnement[7].

Rien n'autorise donc à penser que Jésus a cru être le Messie avant son ministère ou dès le début de celui-ci. Nous avons déjà vu qu'il n'en a parlé à personne pendant la plus grande partie de son activité publique et que, ses disciples étant finalement arrivés à la conviction qu'il était

1) Marc iii, 20-21, 31-35.

2) Marc vi, 1-6.

3) Marc i, 9 et parall.

4) Loisy, à Marc i, 9-11; Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 220.

5) Math. iii, 14. Comp. Keim., *Jesu von Nazara*, i, p. 529 ss.; Hase, *Geschichte Jesu*, p. 295 ss.

6) Marc x, 17-18.

7) Marc i, 14-15; ix, 13; Matth. iv, 12, 17; xi, 2 ss., 18; Luc vii, 18 ss., 33.

le Christ, il leur défendit formellement d'en parler. Reste l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, préparée par lui-même d'après le récit évangélique[1]. Tant que ce récit paraissait tout à fait historique, il fournissait un point d'appui solide à l'opinion que Jésus, tout en n'ayant pas voulu faire connaître jusque-là sa messianité, pour des raisons d'opportunité, n'en avait pas moins la certitude intime. M. Loisy admettait aussi d'abord cette historicité[2], ce qui pouvait justifier en partie sa conviction que le ministère de Jésus a été inspiré et dominé par la conscience messianique du Seigneur[3]. Dans son nouveau commentaire sur l'*Évangile selon Marc*, il reconnaît au contraire le caractère mythique de ce récit et déclare formellement que le tableau en question ne tient à rien dans la suite des faits hiérosolymites et n'a aucune influence sur les événements qui vont s'accomplir, qu'il est comme suspendu en l'air et sans connexion avec l'histoire[4]. Le caractère historique de notre récit a d'ailleurs été sérieusement contesté par d'autres savants[5]. Dès lors, M. Loisy est moins en droit qu'autrefois de prétendre que Jésus a été dominé pendant tout son ministère par l'idée de sa messianité. Malgré cela il maintient son ancienne manière de voir.

Si on se laisse guider uniquement par les données sûres se rapportant à ce problème, on peut tout au plus affirmer ceci : vers la fin de la carrière de Jésus, ses disciples ont été convaincus et ont déclaré qu'il était le Christ, et lui-même ne les a pas contredits, mais a fait, dans la suite, une série de déclarations qui prouvent qu'il espérait jouer le rôle de Messie dans le royaume de dieu futur[6]. L'idée la plus probable est qu'il n'est arrivé à cette persuasion que pendant le cours de son ministère, d'une manière plus précise vers le moment de la scène de Césarée de Philippe, où il souleva seulement la question de sa messianité, en demandant à ses disciples ce que le public et eux pensaient de lui[7]. Ce qui plaide fortement en faveur de cette thèse, c'est que dans les sources évangéliques tous les textes où Jésus présuppose ou affirme sa messia-

1) Marc XI, 1-10.
2) *Évangiles Synoptiques*, I, p. 215.
3) Même ouvrage, I, p. 207, 213, 408-409.
4) P. 316-319.
5) Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 24-25.
6) Piepenbring, *Jésus historique*, p. 158 ss.
7) Holtzmann, Ouv. cité, p. 45-49, 86 ss. ; le même, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2e éd., I, p. 338-340.

nité, appartiennent exclusivement à la dernière période de son ministère[1].

Comme M. Loisy ne se contente pas de maintenir son ancienne manière de voir, mais qu'il cherche à la corroborer par de nouveaux arguments, ceux-ci doivent également être examinés de plus près, parce qu'ils ne nous semblent pas mieux fondés.

* *

Pourquoi Jésus a-t-t-il provoqué l'hostilité des chefs du peuple juif et a-t-il finalement été condamné à mort? C'est sa prétention à la messianité qui en est la cause, nous dit M. Loisy; il n'en allègue pas d'autre; voici comment les choses se sont passées d'après lui.

Antipas, qui avait mis à mort Jean-Baptiste, à cause du mouvement messianiste provoqué par lui, ne pouvait voir non plus que d'un mauvais œil le mouvement évangélique. Il prit donc une attitude menaçante à l'égard de ce dernier. Quand ensuite Jésus choisit Jérusalem comme théâtre de son activité, il y trouva « l'opposition inquiète du judaïsme officiel, peu soucieux de compromettre dans une aventure sans issue la paix et l'avenir de la nation, et la sévère justice de Rome, qui n'admettait pas que l'empire de César dût cesser sur la terre de Judée ». Et comme l'annonce du prochain règne de Dieu impliquait la disparition de l'oppression étrangère, les chefs du peuple juif, ayant mieux que Jésus l'expérience de la situation politique et trop prudents pour donner dans cette aventure chimérique, en recourant aux armes, dénoncèrent Jésus à Ponce Pilate comme prétendant à la royauté d'Israël et le firent ainsi condamner à mort. Voilà toute l'explication que M. Loisy donne de la mort de Jésus[2].

Ce procédé est caractéristique de la méthode que le savant professeur applique à l'histoire évangélique. Il n'y a rien à reprendre dans cet exposé considéré en lui-même. Il paraît entièrement juste et vrai. Ce qui en fait la faiblesse, ce sont les grandes lacunes qu'on y constate, les traits nombreux passés sous silence, mais indispensables pour compléter le récit, si l'on veut avoir une image exacte de la fin tragique de Jésus. Sous ce rapport, comme sous d'autres, M. Loisy ne montre qu'un côté et le côté le plus étroit des problèmes concernant Jésus et son mi-

1) Luc xii, 8-9, 35-40, 42-46; xiii, 35; xvii, 23-24, 26-27; Matth. x, 32-33; xxiii, 39; xxiv, 27, 37-39, 43-51.

2) Revue citée, p. 69-71.

nistère, en laissant dans l'ombre d'autres aspects plus larges ou plus importants. Les causes vraies et profondes de l'hostilité des chefs du peuple juif contre Jésus, sont ici complètement passées sous silence. Et pourtant sans elles on ne peut se faire qu'une fausse opinion de l'œuvre de Jésus et de son sort final, de son évangile et de sa personne.

Un fait qui saute aux yeux, c'est tout d'abord que Jésus n'a exercé son ministère à Jérusalem que fort peu de temps et seulement à la fin de sa carrière. C'est en Galilée et dans les environs qu'il a surtout déployé son activité. C'est aussi là que les hostilités ont éclaté contre lui et n'ont pas cessé, tant qu'il y a continué son œuvre d'évangélisation. Ces hostilités ne partaient toutefois pas des autorités civiles ou autres, mais des scribes et des pharisiens, favorables aux espérances et aux mouvements messianiques et ennemis des Hérodes comme du régime romain. Et l'unique motif de l'animosité du parti pharisaïque contre Jésus, ce fut l'esprit réformateur qui animait ce dernier et qui le portait à battre en brèche le vain formalisme rituel qui dominait le judaïsme depuis des siècles. Dans des récits évangéliques très dignes de foi, voici en effet ce que nous apprenons.

Des scribes et des pharisiens critiquaient de bonne heure Jésus, parce qu'il frayait et mangeait même avec des publicains et des pécheurs, avec des gens que leur position sociale ou d'autres raisons empêchaient d'observer strictement toutes les règles minutieuses de la loi mosaïque et du rabbinisme juif, qui ne paraissaient donc pas légalement purs et justes[1]. Ils ne pouvaient retenir leur étonnement et leur blâme de ce que Jésus ne jeûnait pas et ne faisait pas jeûner ses disciples, de ce qu'il n'observait pas ni ne faisait observer par les autres un usage auquel non seulement les pharisiens et tous les Juifs pieux, mais aussi Jean-Baptiste accordaient une grande importance[2]. Un autre grave reproche qu'ils lançaient contre lui, était qu'il n'observait pas strictement le jour du sabbat, guérissant à différentes reprises des malades ce jour-là et ayant aussi une fois permis à ses disciples d'arracher, en ce jour sacré, des épis, pour apaiser leur faim en en mangeant les grains[3]. Ils le désapprouvaient en outre hautement de ce qu'il n'empêchait pas ses disciples de manger sans se soumettre préalablement aux ablutions lévi-

1) Marc II, 13-17. Comp. Luc VII, 36 ss.; XV, 1-2.

2) Marc I, 6; II, 18-19, 21-22; Matth. III, 4; XI, 18-19; Luc VII, 33-34; XVIII, 12.

3) Marc II, 23-III, 5; Luc XIII, 10-17.

tiques, contrairement à la pureté légale; cela portait Jésus à combattre la tradition rabbinique, lui opposant les préceptes moraux de la Loi, comme étant seuls des paroles ou des commandements divins, et accusant ses adversaires de sacrifier ceux-ci à leur tradition[1]. Ce sont encore des scribes et des pharisiens qui, à cause des dissentiments que nous venons de signaler, accusaient Jésus de chasser les démons par le prince des démons, afin de le discréditer, si possible, auprès du peuple[2]. Aussi Jésus a-t-il finalement dirigé une charge à fond contre ces ennemis acharnés et irréductibles de son activité réformatrice, qu'il trouvait devant lui à Jérusalem comme en Galilée[3]. Il s'est évidemment aussi aliéné beaucoup d'autres gens parmi ses auditeurs, parce que, à partir d'un certain moment, il leur adressait de vifs et amers reproches de n'avoir pas ou pas suffisamment profité de son ministère pour se repentir, pour changer de sentiments et de conduite[4].

Voilà la cause profonde de la grande hostilité qui a poursuivi Jésus, pendant presque tout son ministère, et qui a le plus contribué à sa mort. Elle a été principalement provoquée et entretenue par les pharisiens et les docteurs de la loi, le parti le plus populaire et le plus influent de la nation juive, nullement par les prêtres et l'autorité civile. Les prêtres et les anciens figurent pour la première fois parmi les adversaires de Jésus, à côté des scribes, pendant le dernier séjour qu'il fit à Jérusalem, après son acte révolutionnaire consistant à chasser violemment de la cour du temple les marchands qui vendaient les objets nécessaires au culte traditionnel et légal, ce qui entravait ce dernier et était l'acte réformateur le plus audacieux, le plus radical et le plus éclatant de Jésus, mais aussi le plus intolérable pour le sacerdoce et les autorités juives en général[5]. C'est donc le novateur religieux que les principaux ennemis de Jésus ont voulu frapper en lui, et non pas le Messie. Sa messianité a été le prétexte plutôt que la cause de sa mort. Il a fallu la mettre en avant, au dernier moment, parce que c'était le seul moyen d'obtenir la ratification de la sentence de mort par Pilate, qui ne l'aurait jamais accordée si l'on n'avait pu alléguer que des raisons doctrinales ou rituelles.

1) Marc VII, 5-15.

2) Matth. XII, 22 ss.; Luc XI, 14 ss.; Marc III, 22-29.

3) Matth. XXIII, 2, 4 ss.; Luc XI, 39, 42 ss.

4) Luc VII, 31-35; X, 12-15; XI, 16, 29-32; XIII, 1-9, 28-29; Matth. VIII, 11-12; XI, 16-24; XII, 38-39, 41-42.

5) Marc XI, 15-18, 27-33.

Hérode Antipas s'est, à la vérité, déjà montré hostile envers Jésus en Galilée; mais cela s'explique simplement comme son hostilité contre Jean-Baptiste, qui fut mis à mort, bien qu'il n'eût pas la moindre prétention à la messianité.

*
* *

M. Loisy, méconnaissant que la vraie cause de la mort de Jésus fut la tendance réformatrice de ce dernier, d'une part, et l'esprit rétrograde des scribes et des pharisiens, de l'autre, perd aussi de vue tout ce qui séparait Jésus du judaïsme. Dans les études en question, il présente les choses de façon à faire croire que Jésus est resté complètement Juif. Mais s'il en était réellement ainsi, comment aurait-il pu provoquer tant de haine contre lui parmi les Juifs, surtout chez les scribes et les pharisiens, ces Juifs par excellence? Cette haine et la facilité avec laquelle le parti rigoriste et réactionnaire du judaïsme a pu le faire partager à la masse des fidèles, prouve combien Jésus avait froissé certaines susceptibilités doctrinales et cérémonielles de ses coreligionnaires, combien il s'écartait de la foi et de la piété populaires de sa nation. C'est ce qui ressort d'ailleurs d'une étude attentive de son enseignement.

Jésus a positivement prêché une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens[1]. Il l'a fait non seulement en accordant fort peu de valeur aux pratiques purement extérieures, qui leur paraissaient être une partie intégrante de la vraie piété et indispensables pour plaire à Dieu et arriver au salut; il l'a fait aussi en rompant, par là déjà et par d'autres innovations importantes, avec le légalisme juif en général, qui pesait le plus sur les âmes délicates et les empêchait d'arriver à la paix intérieure et à une piété vraiment idéale. Il a surtout atteint ce but en faisant entendre que Dieu regarde principalement au cœur, en accentuant la nécessité pour l'homme de ressembler à un bon arbre, portant spontanément de bons fruits[2]; en réduisant en outre toute la religion à quelques grands principes moraux, au lieu de la faire consister dans des règles rituelles sans nombre, comme l'avait déjà fait la loi mosaïque et comme le firent encore plus ses interprètes, les docteurs de la loi. Jésus a, en effet, ramené toute la Loi et les Prophètes, toute la religion et la

1) Matth. v, 3 ss., 20 ss.; Luc vi, 20 ss.
2) Luc vi, 43-45; Matth. vii, 16-18; xii, 33-35.

morale, indissolublement unies, à l'amour de Dieu et des hommes[1]. Si, de cette manière, il a porté atteinte au ritualisme et au légalisme juifs, il ne l'a pas moins fait en annonçant le pardon et le salut à tout pécheur sincèrement repentant ou en enseignant que Dieu répand ses bienfaits, non seulement sur les justes, mais aussi sur les méchants[2]; car suivant le légalisme traditionnel chacun ne devait recevoir que selon ses œuvres. C'étaient là des innovations tellement hardies qu'elles étaient incompatibles avec le courant dominant du judaïsme et particulièrement avec le pharisaïsme, cette expression adéquate du vrai judaïsme[3].

En annonçant que Dieu se conduit ainsi en vrai et bon Père et que tout homme a libre accès auprès de lui, sans intermédiaire sacerdotal ou autre, Jésus a de plus rendu superflu tout clergé et tout culte pompeux. Il n'a d'ailleurs choisi pour disciples que des laïques, et il a chassé du temple les marchands qui en alimentaient le culte cérémoniel, comme nous l'avons vu. Toute la religion, prêchée par Jésus est essentiellement laïque; elle n'est ni ritualiste ni théologique; elle peut se passer de prêtres aussi bien que de docteurs. Pour lui, le service divin consiste avant tout à se conformer à la volonté de Dieu, dans les sentiments et dans la conduite. Et cette volonté est, à ses yeux, purement éthique; elle est indépendante de toute spéculation transcendante, comme de toute tendance ritualiste. Aussi a-t-on pu lui attribuer avec raison cette parole, empruntée au prophétisme hébreu et d'après laquelle Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice[4]. C'était là poser le fondement du culte en esprit et en vérité et marquer un immense progrès dans l'évolution religieuse de l'humanité. « On peut dire que Jésus, en annonçant que Dieu est un Père qui répand ses bénédictions sur les bons et sur les méchants, et qu'il pardonne aux plus grands pécheurs, à la seule condition qu'ils se repentent de leurs fautes et rompent avec leur ancienne conduite, a changé l'axe même ou la base de la religion antique, juive et païenne ». Il a mis fin à la crainte des dieux, ce sentiment prépondérant et déprimant de toutes les vieilles religions; il a donné un coup de mort, au moins en principe, à la domination des prêtres, qui a souvent entraîné à de criants abus et compromis les meilleures religions; il a enlevé son prestige au ritualisme, cette plaie de

1) Matth. xxii, 34-40; Marc xii, 28-31; Luc x, 25-27. Comp. Matth. vii, 12; Luc vi, 31.

2) Matth. v, 45; Luc vi, 35.

3) Comp. Luc xv; xviii, 9-14; Matth. xviii, 12-13; xx, 1-15.

4) Matth. ix, 13; xii, 7. Comp. Osée, vi, 6.

toutes les religions inférieures, cet antipode de la piété vraiment éthique et spiritualiste. Car, en résumé, Jésus a fait consister la vraie piété et les conditions du salut dans la pureté du cœur et non des mains ou de la coupe; dans les actes de charité et de dévouement, non dans les pratiques extérieures du culte; dans la consécration au service des semblables, surtout de ceux qui souffrent, non dans la fuite du monde; dans la compassion de ceux qui sont tombés, et non dans la suffisance pharisaïque; dans les qualités simplement humaines, et non dans une extra-piété. Par là, il est devenu un vrai réformateur. Et comme ses instructions et ses préceptes éthiques si purs ne sont que l'expression de ses pensées et de ses sentiments intimes, ils nous permettent de mesurer aussi sa haute taille spirituelle, de constater l'intensité et la profondeur idéales de sa vie intérieure.

M. Loisy insiste une fois de plus sur le fait que Jésus croyant à la fin prochaine du monde, visait à autre chose qu'une réforme. Il dit : « Tant s'en faut donc qu'il prêchât une simple réforme religieuse et morale pour le plus grand avantage de la société où il vivait. Ce qu'il attendait, ce qu'il souhaitait, ce qu'il voyait en train de s'accomplir, c'était la grande manifestation, toujours espérée, de Dieu dans les affaires de ce monde, pour l'élimination des pécheurs et la glorification des justes, l'instauration d'un Israël nouveau, sur les ruines de ceux qui avaient opprimé l'ancien et de ceux dont les fautes avaient mérité cette oppression[1] ».

Il est parfaitement juste que Jésus ne visait pas avant tout à une réforme ou à l'établissement du royaume de Dieu par des efforts humains, comme on l'a soutenu bien des fois et comme on continue à le faire, mais qu'il attendait la prochaine transformation du monde d'un véritable miracle, à l'instar de tout son peuple depuis les anciens temps. Nous avons relevé cela avant M. Loisy[2]. Celui-ci a raison de réagir, à son tour, contre cette erreur, qui attribue à Jésus des conceptions qui lui étaient étrangères. Mais son tort est de se jeter dans un autre extrême, de ne voir guère autre chose dans l'Évangile que le messianisme et l'eschatologie et de méconnaître que Jésus a bien plus accentué les conditions qui sont à remplir par l'homme pour entrer dans le royaume de Dieu. Et pourtant Jésus ne s'est jamais appliqué à décrire ce royaume, contrairement aux apocalypses juives et chrétiennes, ce

1) Revue citée, p. 67.
2) *Revue de l'Histoire des Religions*, XLIV, p. 73 ss.

qui fait qu'on a de la peine à dire ce qu'il entendait au juste par là. Il insiste au contraire le plus sur les conditions du salut et les développe avec une prédilection marquée dans toutes ses exhortations. Voilà le sujet principal de sa prédication, qu'il répète sur tous les tons et avec une netteté qui laisse peu à désirer. C'est aussi la partie la plus originale de l'Évangile, où nous saisissons le mieux la propre pensée de Jésus. Sa notion du royaume de Dieu n'est au contraire qu'un emprunt juif, et l'annonce du royaume ne sert généralement que de point de départ pour exposer tout ce qui se rapporte aux conditions d'entrée dans le royaume.

C'est en outre dans cet élément cardinal, dans cette partie la plus large de l'Évangile, que Jésus s'est réellement conduit en véritable réformateur. Et comme le règne de Dieu, rêvé par son peuple et par lui, n'est pas venu, mais que les principes fondamentaux de ses exhortations nous sont restés et renferment, à côté de certains paradoxes et préceptes peu pratiques, des vérités religieuses et morales sublimes, applicables à tous les temps, son enseignement renferme positivement la base d'une réforme indéniable. M. Loisy laisse généralement dans l'ombre ces parties de l'Évangile, qui ont une valeur supérieure et durable, pour relever de préférence les parties caduques qu'il renferme. Il tend ainsi à diminuer la valeur et de l'Évangile et de la personne de Jésus. Cette méthode manque à la fois de justesse et de justice, et il faut la redresser par égard pour la vérité.

Le royaume de Dieu n'étant pas venu miraculeusement, comme on l'avait déjà cru dans l'ancien Israël, parmi les Juifs et finalement dans l'Église naissante, il est aussi permis de se faire une conception nouvelle et moderne de cette notion, à l'instar du protestantisme libéral. Ce n'est pas là qu'est le tort de ce dernier et de son illustre représentant Harnack, redressé par M. Loisy, dans son livre instructif et suggestif *l'Évangile et l'Église*. Leur point de vue considéré en lui-même, est au contraire parfaitement légitime ; mais leur tort est d'attribuer à Jésus leurs vues modernes. A la notion supranaturaliste et eschatologique du royaume de Dieu professé par Jésus, avec tout son peuple, ils substituent leur propre notion, qui est purement éthique.

∴

M. Loisy s'applique aussi à faire ressortir que Jésus n'a pas eu l'idée de l'universalisme chrétien, mais qu'il s'est arrêté au particularisme juif. Voici les arguments mis en avant à ce propos.

« La tradition fait affirmer à Jésus qu'il a été envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël, sans doute parce qu'il n'avait jamais eu l'idée de s'adresser aux Gentils. Cette idée, il ne pouvait l'avoir sans une complète révolution de sa foi et de ce qu'il croyait être sa mission. Il venait pour accomplir l'espérance d'Israël, une espérance qui ne concernait pas les Gentils et à laquelle les Gentils ne s'intéressaient pas... S'il ne les a pas formellement exclus du royaume de Dieu, au moins doit-on tenir pour certain qu'il ne les a pas considérés comme appelés normalement à y participer au même titre que les enfants d'Israël, et que, pour cette raison même, il ne s'est jamais occupé d'eux. Rien n'a été plus étranger à sa pensée que l'idée, si familière à Paul, d'une société recrutée uniquement parmi les païens et qui serait le véritable Israël selon l'esprit... » Aussi Jésus est-il tout au plus « le point de départ du mouvement chrétien », mais « pas précisément le fondateur de la religion chrétienne, économie du salut universel qui n'a presque rien de commun que le nom avec l'espérance messianique dont il fut le martyr. Et peu importe, à cet égard, que le Christ n'ait mis que des conditions morales à l'accession des Israélites au royaume de Dieu, en sorte que, si l'on ne considère que l'ordre des possibilités logiques, l'admissibilité des Gentils semblerait acquise en principe. Une possibilité abstraite ne constitue pas un fait de l'histoire... L'Évangile prêché par Jésus n'était qu'une espérance dont l'accomplissement, s'il eût pu se réaliser, aurait été le couronnement éternel de la foi juive. Ce n'était pas en soi une religion. Or le christianisme fut une religion et il n'a existé comme tel qu'après Jésus. Cette religion ne s'est pas présentée seulement comme universelle, alors que l'espérance de Jésus restait limitée à Israël, elle a fondé son universalité sur une conception du Christ comme sauveur du genre humain qui n'était pas l'idée que Jésus lui-même avait eue de son rôle providentiel; et elle s'est procuré des moyens à elle propres pour assurer à ses fidèles la participation au salut promis. De ces rites d'initiation, d'agrégation, de communion, pas plus que de ce rôle salutaire, et de cette universalité, et de cette religion nouvelle, Jésus n'avait eu le moindre soupçon [1]. »

Il faut d'abord convenir que Jésus, élevé dans le particularisme juif, a conservé en partie les idées juives à cet égard comme à tant d'autres. Mais il est tout aussi certain qu'il y eut, sous ce rapport, un revirement dans sa pensée et son attitude, à la suite des tristes expériences qu'il fit

1) Revue citée, p. 67-69.

au sein de son peuple et de quelques expériences plus heureuses faites avec des personnes non juives. Déjà pendant qu'il demeurait encore à Capernaüm, un centurion, sans doute d'origine païenne, mais devenu peut-être un prosélyte juif, vint le prier de guérir son fils ou son domestique et fit preuve de tant de foi que Jésus en fut saisi d'admiration et déclara qu'il n'avait pas trouvé une si grande foi en Israël[1]. Plus tard, découragé, par les mauvaises dispositions de son peuple envers lui et l'Évangile, il se réfugia vers les frontières de la Phénicie, pour y chercher le recueillement et le calme, et fit là une expérience encore plus frappante et encourageante. Une femme cananéenne lui demanda, avec tant de tact et de persévérance, la guérison de sa fille qu'elle lui arracha également un cri d'admiration, ainsi que le secours désiré, qu'il avait d'abord refusé sous l'influence du particularisme juif encore partagé par lui[2]. Il a peut-être fait d'autres expériences semblables avec des Samaritains[3]. En tout cas, dans la parabole bien connue, il oppose un Samaritain, plein de compassion envers un inconnu malheureux qu'il rencontre sur son chemin et qu'il secourt avec un empressement et une sollicitude dignes de tout éloge, à un prêtre et un lévite juifs, qui passent outre, insensibles envers le pauvre malheureux[4]. N'est-elle pas bien significative, cette opposition d'un Samaritain, pour le moins un demi-païen au point de vue juif, à des membres du sacerdoce juif? N'est-ce pas une preuve évidente que le particularisme de Jésus ne doit pas être confondu simplement avec le particularisme juif en général, comme M. Loisy tend à le faire, mais qu'ici encore il s'agit de distinguer et d'aller plus au fond des choses?

Un pendant de ces constatations sont les expériences que Jésus fit avec les Juifs. Nous avons vu que les scribes et les pharisiens, les partisans les plus influents du judaïsme, se montrèrent de bonne heure et jusqu'à la fin très hostiles envers Jésus, à cause de son opposition vive et persistante contre le ritualisme et le légalisme prononcés du judaïsme. A ces hostilités vint se joindre, à un moment donné, une certaine indifférence de la masse du peuple à l'égard de Jésus et de sa prédication. Des foules nombreuses l'avaient d'abord entouré et suivi, en grande partie à cause des guérisons qu'il opérait[5]; mais lui ne tenait

1) Luc, VII, 1-10; Matth. VIII, 5-10, 13.
2) Marc VII, 24-30.
3) Luc XVII, 11-19.
4) Luc X, 30-37.
5) Marc I, 32-34; II, 1 ss., 13; III, 20; IV, 1; etc

nullement à jouer le rôle de thaumaturge et s'appliquait bien plus à prêcher l'Évangile, afin de produire une véritable régénération dans les âmes[1]. Un désaccord semble donc avoir existé, dès le début, entre la tendance idéaliste et foncièrement éthique de Jésus et le gros du peuple, surtout avide de merveilleux. Ce désaccord paraît être allé en augmentant. Aussi Jésus aboutit finalement à la triste constatation que son ministère n'avait pas produit le résultat attendu, et il se mit à prononcer des paroles très sévères contre les villes qui en avaient été les principaux témoins, sans en avoir profité pour se repentir[2]. Beaucoup de gens se contentèrent de lui dire : « Seigneur ! Seigneur ! » mais ne furent pas disposés à mettre ses paroles en pratique et ne méritaient que la condamnation[3]. Pour des raisons futiles ou des intérêts purement matériels, ils dédaignaient l'invitation aux grandes noces éternelles[4]. Ils savaient discerner les signes du ciel, annonçant la pluie ou le beau temps, mais non ceux qui annonçaient le temps du salut ou de la perdition[5]. La semence de l'Évangile ne tomba pas seulement dans une bonne terre, mais bien plus dans de mauvais terrains, où elle périt misérablement, au lieu de produire des fruits abondants[6]. Le peuple juif ne sut profiter ni du ministère de Jean-Baptiste ni de celui de Jésus, mais mit en avant toutes sortes de prétextes pour se soustraire à cette obligation[7]. Des villes païennes, comme Tyr et Sidon ou Sodome, en auraient mieux profité, dit Jésus[8]. Aussi cette race méchante et adultère serait condamnée, au jour du jugement par les Ninivites et la reine du Midi, c'est-à-dire par des païens, qui ont profité des moyens de salut mis à leur disposition pour se repentir[9]. Son état était semblable à celui d'un démoniaque d'abord guéri, mais retombé ensuite dans un état pire que le premier[10]. A ce peuple il n'était plus accordé qu'un court délai pour se convertir ; s'il n'en profitait pas, il était menacé de périr comme les Galiléens massacrés par Ponce Pilate ou

1) Marc I, 35-38 ; Matth. XII, 38-39 ; XVI, 4 ; Luc XI, 16, 29-30.
2) Matth. XI, 20-24 ; Luc X, 12-15. Comp. IV, 24 ss.
3) Matth. VII, 21-27, VIII, 11-12 ; Luc XIII, 26-29 ; VI, 46-49.
4) Luc XIV, 16 ss. ; Matth. XXII, 1 ss.
5) Luc XII, 54-57 ; Matth. XVI, 1-3.
6) Marc IV, 3-9.
7) Matth. XI, 16-19 ; Luc VII, 31-35.
8) Matth. XI, 21-24 ; Luc X, 12-15.
9) Luc XI, 29-32 ; Matth. XII, 39, 41-42.
10) Luc XI, 24-26 ; Matth. XII, 43-45.

comme les gens tués par la tour de Siloé; il pouvait s'attendre à être extirpé comme un arbre stérile[1]. Jésus arriva à la conviction qu'un petit nombre seulement entrerait par la porte étroite et arriverait au salut[2]. Il déclara même que des gens viendraient de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi pour entrer dans le royaume de Dieu, tandis que les Juifs en seraient exclus[3]. Finalement Jésus ne prévoyait plus pour son peuple que la ruine[4].

Cette évolution de la pensée de Jésus est d'autant plus compréhensible que les plus grands prophètes d'Israël, dont il s'était beaucoup nourri, avaient eu l'idée du salut des païens[5]. Jean-Baptiste aussi, dont il a hautement attesté la supériorité[6], avait fait entendre qu'il ne suffisait pas d'être de la race d'Abraham pour entrer dans le royaume de Dieu[7]. Parmi les conditions du salut posées par Jésus, pas une seule ne favorise les Juifs, au détriment des autres hommes; toutes sont essentiellement éthiques et applicables à tout le monde[8]. Pour faire ressortir l'amour de Dieu, dont le salut dépend, il n'en appelle jamais aux bienfaits spéciaux accordés par Dieu à Israël, comme c'est si souvent le cas dans l'Ancien Testament, mais à la conduite du Père céleste, qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, qui fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes, qui ressemble en outre à un bon père pardonnant à son fils prodigue par pur amour paternel[9]. Il y a là une tendance universaliste tout à fait indéniable.

Il est vrai, ce n'est pas un universalisme absolu. Ni les anciens prophètes, ni le Baptiste, ni Jésus ne professaient celui-ci d'une manière vraiment pure et conséquente. Dans leur horizon géographique borné, ils ont assurément tous pensé que la Palestine et Jérusalem, centre du monde, deviendrait aussi celui du royaume de Dieu et que, dans ce dernier, les Israélites jouiraient de privilèges particuliers, comparativement aux païens[10]. Ils n'étaient pas des hommes d'école,

1) Luc XIII, 1-9.
2) Matth. VII, 13-14; Luc XIII, 24; XII, 32.
3) Luc XIII, 28-30; XIV, 16-24; Matth. VIII, 11-12; XX, 16; XXII, 2-10, 14.
4) Matth. XXIII, 37-38; Luc XIII, 34-35; Marc XIII, 2.
5) Piepenbring, *Théologie de l'ancien Testament*, p. 169 ss.
6) Matth. XI, 9-11; Luc VII, 26-28.
7) Matth. III, 9; Luc III, 8.
8) Piepenbring, *Jésus historique*, p. 139-140; le même, *Jésus et les Apôtres*, p. 17 ss.
9) Matth. V, 44-45, 48; Luc VI, 27-28, 35; XV, 11 ss. Comp. Matth. XX, 15.
10) Comp. Es. II, 2-4; Mich. IV, 1-3.

des doctrinaires ou des dogmatistes, aux principes strictement arrêtés, mais des hommes d'action, visant avant tout à agir sur les masses, pour les amener à la repentance, et chez lesquels on n'a pas de peine à trouver des courants d'idées divers, suivant les circonstances où ils déployaient leur activité. Il n'est toutefois pas non plus juste de les présenter comme des esprits étroits et exclusifs. A côté de leur particularisme, héritage de leur milieu, nous rencontrons chez eux des vues et des principes universalistes qui constituent un véritable progrès et qu'il ne faut pas dédaigner; car ils ont été le point de départ pour des progrès ultérieurs de l'universalisme.

Ajoutons encore une autre remarque. M. Loisy voulant, dans les deux études signalées, mettre surtout en opposition l'Évangile de Jésus et celui de Paul et montrer que ce sont des Évangiles tout différents, a été trop porté à soutenir que le premier tout entier sort du judaïsme et le second, des mystères païens. Mais si cette double thèse est fondée en partie, elle ne l'est pas sous tous les rapports. Comme il serait facile de prouver que la théologie paulinienne est, d'un bout à l'autre, grandement dominée par le rabbinisme juif, au moins autant que par les religions de mystères, alors que l'Évangile de Jésus a rompu, sur des questions capitales, avec le judaïsme, comme on l'a vu plus haut.

M. Loisy semble ne pas avoir vu, en particulier, que si, au point de vue de la forme, l'Évangile de Jésus paraît encore particulariste, comme le judaïsme, et l'Évangile de Paul universaliste, comme les mystères païens, en réalité ce dernier a créé un nouveau particularisme, tandis que Jésus a émis certains principes essentiels beaucoup plus universalistes que l'apôtre. Celui-ci fait positivement dépendre le salut uniquement de la foi en Jésus-Christ, comme les mystères le faisaient de la foi soit à Attis, soit à Osiris, soit à Mithra, etc. Tous ces cultes s'adressaient, il est vrai, à tous les hommes indistinctement et étaient universalistes en ce sens; mais tous avaient en même temps un côté particulariste, parce qu'ils faisaient dépendre le salut de la foi en un dieu donné et des cérémonies qui le concernaient. Jésus, au contraire, n'a fait dépendre le salut d'aucune question de foi, de doctrine, ou de rite, mais seulement de la pratique de la justice, de la charité, de toutes les vertus, seulement des qualités de l'esprit et du cœur et d'une conduite correspondante. Et comme les bons sentiments et la vertu se rencontrent dans l'humanité tout entière, indépendamment des diversités de culte, Jésus a ainsi posé la base fondamentale de la religion la plus universelle, aucun être humain aux sentiments nobles et élevés n'en

étant exclu. Voilà pourquoi l'Évangile éthique de Jésus implique un universalisme bien plus large que celui de Paul[1].

On voit par là ce qu'il faut penser des déclarations de M. Loisy où il présente comme des traits d'universalité et de supériorité de Paul sur Jésus « la conception du Christ comme sauveur du genre humain », « ces rites d'initiation, d'agrégation, de communion », qui devaient « assurer à ses fidèles la participation au salut promis », mais dont « Jésus n'avait eu le moindre soupçon[2] ». Selon nous, cette prétendue supériorité du paulinisme constitue plutôt une infériorité, comparativement à l'Évangile de Jésus. Car non seulement la foi en Jésus-Christ, base fondamentale de la théologie paulinienne, implique un réel particularisme, mais il en est de même de la notion de l'Église, des sacrements et d'autres éléments de ce système. Tout cela est inséparable d'une théologie bien déterminée, de définitions très précises, que l'apôtre expose sur son Christ et l'œuvre rédemptrice et dont il n'est pas permis de s'écarter. Qu'on lise seulement l'Épître aux Galates pour se convaincre que son auteur n'admet pas qu'on diffère tant soit peu de sa propre manière de voir, pourtant si personnelle, et qu'il prononce même l'anathème contre celui qui se le permettrait. C'est de là que découle l'exclusivisme ecclésiastique des temps postérieurs et les persécutions contre les hérétiques qu'il a provoquées. Toutes les subtilités théologiques du paulinisme, nullement à la portée des grandes masses, ont aussi produit un nouveau prolétariat spirituel, semblable à celui des « péagers et des gens de mauvaise vie », causé par les subtilités et les exagérations ritualistes du rabbinisme juif et que Jésus aurait voulu faire disparaître par sa prédication populaire. Sous ce rapport également, l'Évangile de Jésus est plus universaliste que celui de Paul. Ce dernier, tout en prétendant fonder le véritable universalisme, en opposition au judaïsme et au judéochristianisme, a donc forgé de nouvelles chaînes ecclésiastiques, doctrinales et rituelles. Jésus, au contraire, sans exprimer aucune prétention de ce genre, a suivi, au fond, la voie la plus large.

***

M. Loisy expose avec beaucoup de sagacité et de vraisemblance la formation de l'Église primitive, et il commence son exposé par la déclara-

1) Comp. Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 181-182.
2) Revue citée, p. 68-69.

tion fort juste que la foi antérieure des disciples à Jésus-Messie explique pourquoi, après sa mort déconcertante, ils le crurent ressuscité et eurent des visions[1]. Cette thèse n'est d'ailleurs pas nouvelle. Depuis longtemps on a reconnu que, du moment que Jesus a affirmé sa messianité glorieuse, la certitude de sa résurrection a dû se produire chez les apôtres, après un moment d'amères angoisses causées par sa mort inattendue, et que cette certitude a facilité leurs visions du Ressuscité[2].

Mais ici encore il y a lieu de signaler une sérieuse lacune dans l'explication que M. Loisy donne de ce revirement. Pourquoi, après la mort de Jésus, les apôtres n'ont-ils pas eu simplement l'idée qu'il les a trompés ou que lui-même s'est naïvement trompé, en se berçant de l'illusion de sa messianité? M. Loisy aurait dû se poser cette question et s'appliquer à la résoudre d'autant plus qu'il considère comme inauthentiques les prédictions de sa mort mises dans la bouche de Jésus par les évangélistes. Les apôtres n'ont donc pas pu s'attendre à cette mort, mais ont dû espérer, à la place de celle-ci, l'avènement glorieux du règne de Dieu, présidé par Jésus-Messie, eux-mêmes étant appelés à gouverner les douze tribus d'Israël[3]. Par suite de cette espérance, quelle n'a pas dû être leur déception de voir Jésus attaché à une croix infâme et mis à mort, au lieu de monter sur un trône! Une aussi grande déception n'était-elle pas bien faite pour produire des doutes insurmontables? Il le semble.

M. Loisy trouve que la foi à la résurrection de Jésus s'est produite en quelque sorte spontanément. Il dit : « La foi des disciples en son avenir messianique fut assez forte pour ne pas se démentir elle-même, pour ne pas accepter le démenti que lui avait donné l'ignominie de la croix. Elle fit entrer Jésus dans la gloire qu'il attendait ; elle le proclama toujours vivant, parce qu'elle-même ne voulait pas mourir[4]. » Mais la question est précisément de savoir pourquoi la foi des disciples ne fut pas ébranlée. On ne nous donne pas une réponse satisfaisante à cette question. Elle n'est surtout pas fournie par cette autre remarque de M. Loisy : « Ceux-là seulement s'étonneront que la foi ait pu faire un tel

1) Revue citée, p. 73 ss.

2) Schérer, *Mélanges d'Histoire religieuse*, 1864, p. 109-117 ; Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1872, II, p. 274-280 ; Hase, *Geschichte Jesu*, p. 595 ; Weizsächer, *Das apostolische Zeitalter*, 3e éd., p. 14-15 ; Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 37-38.

3) Matth. xix, 27-28 ; Luc xxii, 28-30.

4) Revue citée, p. 74.

miracle qui ne savent pas ce que c'est que la foi dans un groupe enthousiaste qui est bien entraîné ; la foi se procure à elle-même, inconsciemment, toutes les illusions qui sont nécessaires à sa conservation[1].

Franchement, cette nouvelle explication ne nous avance pas beaucoup. A côté de la foi qui fait des miracles, on nous parle de l'enthousiasme d'un groupe bien entraîné. Mais ne semble-t-il pas plutôt que et la foi et l'enthousiasme avaient eu de quoi se calmer ou même de se refroidir totalement en face de la croix de Golgotha? Une preuve vraiment historique en est qu'en face de ce triste fait les disciples abandonnèrent lâchement leur maître et s'enfuirent, tout désolés, en Galilée. Il faut donc expliquer autrement comment la foi et l'enthousiasme ont pu se maintenir ou se réveiller après une telle catastrophe, comment surtout cette foi a pu devenir aussi héroïque et inébranlable, au point que les apôtres ont supporté la plus vive opposition et la mort même, plutôt que de la renier. On nous parle des effets de « la foi dans un groupe enthousiaste qui est bien entraîné ». Nous venons au contraire de voir que, selon la réalité historique, le groupe des disciples ne devait plus guère exister après la mort du maître, mais qu'ils étaient plutôt, suivant une parole évangélique, comme des brebis dispersées, une fois le berger frappé. Et comment et par qui le prétendu groupe pouvait-il être entraîné sans chef et déconcerté comme tout le monde l'était? Non, les explications de notre savant sont insuffisantes, ici et ailleurs. Il en est surtout ainsi, parce qu'il n'a pas réussi à saisir la vraie grandeur de Jésus et l'influence profonde qu'elle a dû exercer sur ses disciples, comme sur beaucoup d'autres qui l'approchaient. Aussi proposons-nous l'explication suivante, à la place de celles de M. Loisy, qui laissent inexpliquées la foi de Jésus à sa messianité, la foi des disciples à cette messianité et la persistance de cette foi malgré la mort inattendue du maître.

Nous avons vu, dès le début de ce travail, que Jésus n'est probablement arrivé à sa conscience messianique que pendant le cours de son ministère. Il y sera arrivé, parce que peu à peu il s'est rendu compte des dons extraordinaires dont Dieu l'avait revêtu et qui éclataient dans son enseignement, dans les guérisons merveilleuses qu'il lui était permis d'opérer, dans la grande influence religieuse et morale qu'il exerçait autour de lui, enfin dans le profond attachement que lui témoignaient les personnes qui subissaient cette influence. A ces faits, dont les disciples et d'autres gens étaient fréquemment les témoins, est venu se

1) Même page.

joindre le prestige de sa personne, pleine de charité et de dévouement, le portant à soulager, autant que possible, toutes les misères physiques et morales qui l'entouraient. La pureté de ses sentiments et de sa conduite était assurément évidente aux yeux de tous ceux qui étaient accessibles à l'impression d'une belle vie, entièrement consacrée au service de Dieu et des hommes et dominée par un idéal moral très élevé. Il faut ajouter son abnégation remarquable en face des sacrifices à faire et son courage héroïque en face des adversaires. Il avait une très grande facilité de parole, un tour poétique et artistique, comme le montrent ses belles paraboles. Sa confiance en Dieu était illimitée et imposante. L'histoire authentique de Jésus ne peut se comprendre sans ces présuppositions[1]. Or elles suffisent pour expliquer que ses disciples sont finalement arrivés à la conviction qu'il était le Messie predestiné. Cette persuasion fut naturellement fortifiée par certaines déclarations de Jésus, où il faisait entendre assez clairement, vers la fin de son ministère, qu'il la partageait lui-même.

En partant de là, on comprend aussi comment la foi des disciples a pu se maintenir, malgré la mort de Jésus. Celle-ci, qui semble avoir été pour eux une complète surprise, les a naturellement fort déprimés et déconcertés tout d'abord. Mais le premier moment d'effarement passé, ils se sont rappelé ce que Jésus a réellement été, sa grandeur morale incomparable et le pouvoir supérieur qu'il déployait. Par suite, non seulement ils ne pouvaient pas croire que Jésus aurait voulu les tromper, mais, intimement persuadés qu'il avait été un grand homme et un envoyé de Dieu, ils avaient non moins de peine à croire qu'il s'était trompé lui-même. Leur foi, ébranlée un instant, reprit aussitôt le dessus. Jésus s'étant entièrement voué à la cause de Dieu et de son règne, ils étaient convaincus que Dieu, qui n'abandonne jamais les siens, donnerait, à plus forte raison, le triomphe final à son fidèle serviteur. Et comme il était mort, la foi à sa résurrection s'imposait. L'idée de la résurrection des morts étant alors très répandue parmi les Juifs, on n'eut pas de peine à l'attendre pour le Messie, puisqu'on l'attendait pour tous les justes. On devait y compter avec d'autant plus d'assurance que Jésus a parlé quelquefois de sa parousie glorieuse[2]. Le terrain était donc admirablement préparé pour des visions et des apparitions

1) Comp. Piepenbring, *Jésus historique*, p. 185-194.

2) Matth. XXIII, 39; XXIV, 26-27, 44, 50; Luc, XII, 40, 45-46; XIII, 35; XVII, 23-24.

du Ressuscité. Aussi celles-ci ne tardèrent-elles pas à se produire, ce qui ne put que confirmer et raffermir la foi déjà existante des disciples.

Cette foi ne reposait donc pas simplement sur des prétentions verbales de Jésus, qui auraient été très faciles à ébranler par sa mort ignominieuse; elle s'appuyait sur des faits, sur des souvenirs positifs et indéniables, dont la portée ne pouvait être effacée que fort peu de temps et qui se ravivèrent ensuite avec une nouvelle puissance. Ce que Jésus a effectivement été de son vivant, a donc engendré sa propre foi et celle de ses disciples, aussi celle à sa résurrection et à sa parousie, indissolublement unies. En sorte que la foi évangélique primitive, qu'il ne faut pas confondre avec le dogmatisme postérieur, a comme fondement, en dernière analyse, la personne historique de Jésus, c'est-à-dire une réalité et non une simple chimère; elle repose sur une base solide, au lieu d'être supendue en l'air, comme l'explication de M. Loisy tend à le faire croire.

* * *

Une dernière question s'impose, celle de savoir ce qu'il faut penser de l'expression de la foi de Jésus et des apôtres dont nous venons de parler, de la manière dont elle fut traduite ou formulée. Elle le fut naturellement dans le langage du temps, dans les termes de la foi juive traditionnelle, Jésus et ses disciples immédiats n'en connaissant point d'autre. La grandeur et la valeur de Jésus n'ont pu être conçues par lui-même et par ses contemporains juifs que sous la forme du messianisme juif. Il convient donc de consacrer encore à celui-ci une série de considérations.

Sur le messianisme en général ou l'idée du règne de Dieu, M. Loisy a fait quelques observations très justes. Il a dit avec raison : « Cette idée était l'aboutissant d'une longue évolution dont les origines se confondent avec celles du peuple israélite, même des peuples sémitiques en général et, jusqu'à un certain point, de l'humanité religieuse. Dans la plupart des religions connues de l'histoire, on n'a jamais conçu la divinité sans pouvoir transcendant, lequel, du côté de cette divinité, se manifeste par des effets surnaturels, par une action souveraine, supérieure dans son objet, mais analogue dans son principe à celle que les autorités humaines exercent sur leurs sujets... En fait, les chefs des sociétés humaines étaient comme les vicaires des dieux et, chez certains peuples, ils étaient considérés comme étant issus de leur race immortelle. Si la nation se personnifiait en un monarque céleste, le

monarque terrestre en était le représentant, le fils bien-aimé, l'agent et comme le premier prêtre. La titulature des rois d'Egypte, surtout celle des rois de Ninive et de Babylone sont très instructives à cet égard... C'est assurément dans les vieux cultes orientaux qu'il faut chercher la plus ancienne ébauche du royaume de Dieu[1] ».

Ces observations ont été confirmées et complétées d'autre part. Dans l'ancienne littérature babylonienne, on a découvert des traits vraiment messianiques. On y distingue, touchant l'avenir du monde, un temps de bénédiction et un temps de malédiction, et l'on y rattache de préférence le premier au règne d'un roi extraordinaire qu'on salue comme un sauveur et considère comme l'initiateur d'une ère nouvelle. Dans la description du temps de malédiction, il est question de soulèvements des uns contre les autres parmi les hommes, de l'obscurcissement ou de l'absence du soleil et de la lune, de la destruction de la terre par l'eau ou par le feu, et d'autres calamités[2]. Dans de vieux documents égyptiens, on parle d'invasions de peuples étrangers qui auront lieu dans les temps futurs, de révolutions intérieures, de la ruine du pays, de l'altération du soleil et de la lune, d'un bouleversement général et d'autres catastrophes publiques. Mais on espère qu'ensuite un roi sauveur viendra remédier à cette situation et que les morts ressusciteront même pour participer à l'état bienheureux qui succédera au temps désolant antérieur[3]. De ce roi sauveur, il est dit qu'il sera « un pasteur pour tous les hommes » et qu'il n'y a « point de mal dans son cœur »[4].

On sait qu'à partir du troisième millénaire avant notre ère, les anciens empires de la vallée de l'Euphrate, babylonien, assyrien, perse et gréco-syrien, ainsi que les empires de la vallée du Nil, depuis les premiers Pharaons connus jusqu'aux Ptolémées inclusivement, ont tour à tour dominé le plus souvent sur l'Asie antérieure et exercé une puissante influence sur les mœurs et les idées de ces contrées, par conséquent aussi sur la Palestine et ses habitants, sur les anciens Hébreux et Israélites d'abord, sur les Juifs postexiliens ensuite. L'histoire de l'antiquité

1) *Les Évangiles synoptiques*, I, p. 225-227.

2) Zimmern, *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, 3e éd., p. 380 ss., 392 ss.; le même, *Zum Streit um die Christusmythe*, p. 16, 30 ss.; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e éd., p. 575-576.

3) Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder zum Alten Testament*, p. 204 ss. Comp. Cheyne, *Bible Problems*, p. 237 ss.

4) Ranke, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, colonne 208.

a mis cela en pleine lumière, de nos jours. Cette influence s'est fait sentir dans tous les domaines, aussi dans la cosmogonie biblique et dans les récits de la Genèse sur le premier âge du monde, comme on l'a fréquemment constaté. Des travaux plus récents ont en outre démontré que cette influence s'étend même à l'eschatologie israélite, juive et chrétienne, dont le messianisme fait partie[1].

Le messianisme eschatologique étant un patrimoine d'une grande partie de l'humanité, est d'autant plus respectable. Mais nous ne pouvons assurément pas le maintenir sous sa forme passée, essentiellement supranaturaliste, comme toutes les anciennes religions. Celles-ci, y compris la religion d'Israël, attendaient la disparition de tous les maux du monde de l'intervention divine, d'une transformation miraculeuse du monde actuel. Or cette espérance ne s'est jamais réalisée. C'est une raison de plus pour ne pas réduire toute la prédication de Jésus à l'eschatologie ou au messianisme, comme M. Loisy le fait, mais de prendre en sérieuse considération le côté de cette prédication qui s'adresse à l'activité de l'homme.

M. Loisy se passe facilement de cet avantage, parce qu'il lui reste l'Église, principalement fondée par Paul[2]. L'Évangile de Paul lui paraît donc supérieur à celui de Jésus et plus acceptable[3], ce dernier perdant naturellement à peu près toute valeur, si l'on n'y voit que le rêve messianiste. Nous avons déjà vu qu'on ne peut arriver à ce résultat qu'en mutilant l'enseignement de Jésus de sa partie la plus large et la plus originale. Mais il convient de relever ici encore un autre fait, c'est que le paulinisme est plus foncièrement supranaturaliste, antique et fictif à beaucoup d'égards que l'Évangile de Jésus. Car pour l'apôtre, non seulement le monde extérieur tout entier est soumis à la puissance du diable, qui en est le prince, mais l'homme, dans son état actuel, est en outre purement charnel et incapable par lui-même de faire le moindre bien, en sorte qu'il ne peut être arraché au mal et sauvé que par voie miraculeuse. Aussi l'Église, ses ministres, ses

1) Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss der Neuen Testaments*; Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*; Bousset, ouv. cité, chap. XXII-XXV; Fiebig, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, colonne 521-525; Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e éd., II, p. 277.

2) Loisy, *L'Évangile et l'Église*.

3) *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1912, p. 564.

sacrements, tous ses moyens de grâce, ne forment-ils qu'une grande institution surnaturelle dans ce monde, fonctionnant sous l'action immédiate du Christ glorifié[1]. L'Église catholique réalise le mieux ce type doctrinal. Mais la conséquence en est que les hommes de nos jours, qui se laissent guider par les résultats de la science moderne, sont toujours plus en désaccord avec les principes fondamentaux de cette Église.

Jésus, au contraire, qui n'a réellement fondé ni culte, ni Église, ni aucune institution de salut, n'a d'autre part point dénié à l'homme la capacité de faire le bien, mais la suppose sans cesse chez tout le monde. Il en appelle constamment à la volonté et aux forces naturelles de ses auditeurs pour la réalisation des conditions du salut. Et par là il est vraiment moderne, comparativement à Paul, qui a même étendu son supranaturalisme aux moyens de salut, à l'instar des religions de mystères, dont il s'est grandement inspiré, comme M. Loisy vient de le démontrer après d'autres. Si le Christ n'a pas fondé d'Église, il a fait mieux, il a conçu l'essence de la piété d'une manière tellement éthique et supérieure qu'il nous fournit par là le moyen de réformer toutes les Églises du passé, qui en ont toutes besoin dans la même mesure où leur supranaturalisme est incompatible avec les lois du monde, telles que la science moderne nous les a fait connaître. Et cette supériorité de Jésus vient de ce que lui, qui n'a eu aucun rapport avec les cultes de mystères, est allé principalement à l'école des plus grands prophètes d'Israël, qui, tout en annonçant déjà l'avenir glorieux du règne de Dieu, établi miraculeusement, avaient posé en même temps des conditions de salut purement éthiques, qui devaient être remplies par les simples forces humaines : ces conditions n'étaient en effet que la pratique fidèle de la vertu.

Le paulinisme, qui a servi de principal point d'appui à la réforme du seizième siècle, perd de son prestige et de son influence dans les temps modernes, parce que sa base et son centre sont la christologie, reposant sur l'ancien messianisme et compromise avec lui. Une autre faiblesse du paulinisme est d'ailleurs qu'il renferme trop d'éléments hétérogènes. Les réformateurs protestants ont provoqué leur œuvre, en puisant là leur principe essentiel, celui du salut par la foi seule. Mais ils ont méconnu que la théologie paulinienne, dans sa doctrine sur l'Église et les sacrements, sur les charismes et les fonctions ecclésiastiques, fournit

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 121-278.

aussi une base solide au catholicisme [1]. Le protestantisme moderne n'a pas eu de peine à trouver dans ce système la justification de son libéralisme, qui se met au-dessus de la lettre morte, pour se laisser guider uniquement par l'esprit qui vivifie. Et les critiques les plus récents ne font pas fausse route, en soutenant qu'il y a, dans cette théologie, des traces certaines et nombreuses de la religion des anciens mystères. Tout cela y est positivement et autre chose encore, même le principe du salut par les œuvres [2], qui est en flagrante contradiction avec la thèse fondamentale du paulinisme, le salut par la foi et par pure grâce. Pour être complet, il faut dire encore qu'on découvre facilement aussi, dans toutes les épîtres de l'apôtre, un courant éthique très puissant, qui le rapproche beaucoup de Jsus [3].

C. PIEPENBRING.

---

## APPENDICE

L'étude ci-dessus était terminée, quand nous avons appris à connaître une apocalypse de l'ancien bouddhisme, qui prouve que les idées messianiques se rencontrent parmi les peuples les plus divers de l'antiquité. Elle est mise dans la bouche de Bouddha lui-même. Nous allons en reproduire ici les traits essentiels d'après la version allemande que nous avons sous les yeux [4].

« Quand je serai entré au nirvâna, le temps viendra où la Loi (Dharma) sera détruite. Alors se répandront et fleuriront, dans ce monde pécheur, des doctrines diaboliques. Les démons deviendront des prêtres et corrompront ma doctrine. Ils boiront du vin et mangeront de la viande. Ils tueront des êtres vivants et se livreront à des passions charnelles. Ils manqueront de bienfaisance, seront envieux et se haïront entre eux.

Il y aura pourtant aussi des gens pieux et vertueux, qui seront

1) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 220-254.

2) Rom., II, 5-10, 13, 16 ; II, Cor., V, 10. Comp. IX, 6 ; I, Cor. III, 13-14 ; Gal, VI, 7-8.

3) Piepenbring, *Jésus et les Apôtres*, p. 299-302.

4) *Zeitschrift für Missionskunde u. Religionswissenschaft*. 1914, p. 33-42. Dans cette Revue, l'apocalypse en question est précédée d'une introduction que nous négligeons.

estimés du peuple et attireront les hommes. Personne ne sera exclu de leur action éducatrice. Ils auront pitié des pauvres, prendront soin des vieillards et secourront les délaissés. Ils auront des soutras et des images de Bouddha et exhorteront les gens à les vénérer. Ils accompliront toutes les bonnes œuvres, seront pleins de bonté et ne feront de mal à personne. Ils renonceront à eux-mêmes et tâcheront de sauver tous les êtres vivants. Ils ne se soucieront pas de leur propre vie et seront néanmoins toujours pleins de douceur, d'amour et de paix.

De tels hommes s'étant levés, une foule de démons les combattront, les calomnieront, les persécuteront et leur rendront la vie impossible. Ils ne s'appliqueront point à pratiquer la vertu, laisseront les temples tomber en ruines et ne songeront qu'à amasser de grands trésors, sans les employer pour faire des aumônes. Ils achèteront et vendront des serviteurs et des servantes ; ils en feront des prêtres et des religieuses, même quand ils sont dénués de vertus. Ils laboureront et ensemenceront des champs, incendieront des forêts et tueront sans pitié des êtres vivants. Ils se livreront à une vie dissolue. Ils causeront une altération de la saine doctrine. Il y aura des gens qui embrasseront ma religion et se feront prêtres uniquement pour se soustraire à la justice publique. Ils se targueront de réciter régulièrement les commandements, mais sans se soucier de les mettre en pratique. Ces gens pervertis iront en enfer, à la fin de la vie, et y resteront pendant une durée incalculable. Quand enfin leurs péchés seront expiés et qu'ils pourront renaître à la vie humaine, ce sera dans des lieux déserts, où ils ne trouveront point les trois choses les plus précieuses : Bouddha, la doctrine et le sacerdoce.

Au temps où la Loi sera anéantie, les femmes se montreront constantes dans la piété, tandis que les hommes seront religieusement las. Alors le ciel sera en larmes, la pluie et l'éclat du soleil seront en désordre, les cinq céréales ne mûriront pas, les maladies augmenteront et feront mourir beaucoup de gens, des calamités s'abattront sur le peuple. Les gouvernements ne se règleront pas d'après la raison et la justice, mais se livreront aux désordres guerriers. Les méchants seront aussi nombreux que le sable de la mer, et les bons seront réduits au nombre d'un ou de deux. Le soleil et la lune perdront toujours plus leur éclat, et la vie humaine ne cessera de se raccourcir. A quarante ans, on aura des cheveux blancs. Les hommes, devenus adultères, auront moins de force pour engendrer. Ils mourront généralement jeunes, l'un ou l'autre arrivant seulement encore jusqu'à soixante ans.

Les femmes, par contre, atteindront soixante-dix, quatre-vingts, quatre-vingt-dix ou même cent ans.

Subitement un déluge surprendra tout le monde dans la fausse sécurité, produite par l'incrédulité, et engloutira indistinctement tout ce qui vit, pour en faire la pâture des poissons et des tortues.

Si alors il y a encore des saints, ils se retireront dans la solitude et la tranquillité des montagnes; car autrement ils seraient persécutés par l'engeance diabolique. Là ils pourront vivre, protégés par les êtres célestes. Une lumière sortira d'eux et fera encore une fois prévaloir ma doctrine pour cinquante-deux ans. Mais ensuite l'œuvre de destruction commencera. Tous les soutras seront successivement anéantis à jamais, il n'en restera pas une lettre.

Ce temps où ma Loi disparaîtra, est comparable à la lumière d'une lampe qui n'a plus d'huile; elle jette encore un peu de clarté, puis s'éteint. Ce qui arrivera ensuite, est trop difficile à dire.

Tout cela s'étant passé depuis des milliers de millions d'années, Matreya descendra dans ce monde et sera le nouveau Bouddha. Alors le monde entier vivra en paix. Les vapeurs pernicieuses se dissiperont. Des pluies bienfaisantes arroseront la terre et feront prospérer les cinq céréales. Le corps humain aura quatre-vingts pieds de hauteur, la durée de sa vie sera de quatre-vingt-quatre mille ans, et le chiffre des êtres vivants arrivant au salut, sera innombrable ».

Cette apocalypse et toutes les autres connues jusqu'ici, prouvent combien l'homme a un profond besoin de s'occuper du but du monde et de sa propre vie. La solution qui s'impose généralement, c'est que, dans la lutte entre le bien et le mal, qui rend la vie humaine si tragique, le premier doit finalement triompher et procurer le salut à ceux qui le pratiquent. Un personnage messianique joue fréquemment un rôle important dans ces destinées ultimes de l'homme et du monde, comme nous le voyons encore dans cette apocalypse du bouddhisme, où figure un second Bouddha venant du ciel, à la fin des temps. Dans cette apocalypse se trouvent aussi des traits bien extravagants, comme dans toutes les apocalypses juives ou autres. Et la cause profonde du messianisme est évidemment que l'homme, qui conçoit l'idéal de la perfection et y aspire, dans la mesure où sa vie spirituelle se développe, trouve ce monde trop imparfait et voudrait le voir remplacé par un monde meilleur.

PIEPENBRING.

---

# CONGRÈS INTERNATIONAL
# D'ETHNOLOGIE ET D'ETHNOGRAPHIE
## (NEUCHÂTEL, SUISSE)

---

Neuchâtel a eu l'honneur de réunir le premier Congrès International d'Ethnologie et d'Ethnographie, du 1er au 5 juin 1914. Le choix de cette ville ne doit point étonner. Son université n'a-t-elle pas, une des premières de langue française[1], reconnu officiellement la valeur éducative des études ethnographiques, en créant en 1912 une chaire d'ethnographie et d'histoire comparée des civilisations[2]; n'a-t-elle pas agi avec un discernement louable, en désignant pour l'occuper un ethnographe de renom, M. A. van Gennep, collaborateur de cette revue? Depuis longtemps du reste, les études ethnographiques sont en honneur à Neuchâtel : les mémoires publiés par son active Société de Géographie[3], comme par celle des Sciences naturelles[4], son Musée Ethnographique, qui est un des plus riches de la Suisse[5], témoignent suffisamment de l'intérêt qu'elle leur porte.

1) Cf. les récents travaux sur l'état des études ethnographiques, spécialement en France : Mauss, l'*Ethnographie en France et à l'étranger* (*Revue de Paris*, 1er oct., 1913) ; A. Reinach, *Revue*, 15 avril 1914 ; van Gennep, *Les lacunes de l'ethnographie actuelle* (*Scientia*, 1913 ; *Religions, mœurs et légendes*, V, 1914, p. 9 sq.) ; cf. Institut Solvay, *Archives Sociologiques*, 1914, n° 30, p. 142 ; n° 32, p. 816.

2) Cf. mon article, *L'enseignement de l'histoire de l'art en Suisse* (*Revue de synthèse historique*, 1914, p. 98 sq.) p. 108.

3) Dernier volume : Dr Montandon, *Au pays Ghimirra, récits de mon voyage à travers le massif éthiopien*, 1909-11 (*Bull. Soc. neuchâteloise de Géographie*, XXII, 1913).

4) Dernier volume : O. Fuhrmann et E. Mayor, *Voyage d'exploration scientifique en Colombie* (*Mém. de la Soc. neuchâteloise des Sciences naturelles*, V, 1914). Quelques spécimens de poteries colombiennes, rapportées par cette expédition, ont été publiés par Th. Delachaux, *Poteries anciennes de la Colombie de l'Amérique du Sud* (*L'art decoratif*, 1912, n° 181, p. 181 sq.).

5) *Rapport annuel du Musée ethnographique*, exercice 1913. Neuchâtel, 1914.

La présidence d'honneur du Congrès avait été offerte à M. Comtesse, ancien président de la Confédération suisse; M. G. Jéquier, l'égyptologue bien connu, qui professe à l'Université de Neuchâtel, en était le président effectif; M. A. van Gennep, secrétaire général scientifique, après avoir pris l'initiative de ce Congrès, assurait la bonne marche des travaux, et M. A. Reymond, professeur à l'Université, avait, comme secrétaire général administratif, la tâche souvent difficile de faire fonctionner les rouages du Congrès.

Le succès a répondu à l'attente des organisateurs; plus de trois cents membres, venus de divers pays, se sont inscrits et ont suivi assidûment les séances [1].

*
* *

Le Comité d'organisation avait prévu, en dehors des heures consacrées aux travaux, des « attractions » scientifiques fort intéressantes. Une exposition réunissait plusieurs collections privées, que leurs possesseurs avaient libéralement mises à la disposition du Congrès, et où voisinaient les produits industriels des peuples les plus divers. On y remarquait en particulier la riche série d'objets populaires, poteries de Heimberg, de Langnau, jouets rustiques en terre ou en bois, moules à beurre ou à gâteaux, patiemment recueillis en Suisse par M. Th. Delachaux [2]; les curieux échantillons de rubans tissés suivant le procédé « au carton », qu'étudie spécialement M. van Gennep [3]; etc. Une publication d'ensemble de ces objets, de nouveau dispersés, paraîtra sans doute prochainement, grâce aux soins des deux savants que je viens de citer. En même

M. A. van Gennep a publié les principaux monuments de ce musée : *Guide sommaire du Musée ethnographique de Neuchâtel* (*Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, p. 57 sq.). Il a été fait un tirage à part de ce guide. Quelques statuettes sont reproduites dans *Schweizer Kunst*, 1914, n° 146, p. 51-3.

1) Signalons en corrigeant les épreuves de cet article le compte-rendu détaillé que M. le Dr Verneau a donné du Congrès dans *L'Anthropologie*, 1914, p. 366 sq.

2) Delachaux, *Jouets rustiques suisses* (*Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 101 sq.) a publié quelques pièces de sa collection.

3) Van Gennep, *Études d'ethnographie algérienne*, 1911, IV, *Le tissage au carton*, p. 68 sq. ; id., *Brettchenweberei oder Flechterei* (*Zeitsch. f. Ethnologie*, 1912, p. 624 ; id., *Uber eine mit Brettchen gewebte Borte aus dem 15-6 Jahrhundert* (*Mitt. d. germanisch. National Museums*, 1913), etc.

temps, l'Exposition rétrospective neuchâteloise[1] offrait aux ethnographes et aux historiens d'art maint sujet d'observation. Une excursion par un beau jour permit aux congressistes de visiter la fameuse station de la Tène[2]. Dans une soirée cinématographique, M. le Dr *O. Tauern*, de Fribourg-en-Brisgau, grâce aux films inédits pris par lui et par M. le Dr *Koch-Grünberg* dans leurs voyages d'exploration, montra la vie matérielle et religieuse des indigènes de la Malaisie et du Brésil, saisie sous ses aspects les plus variés. Enfin, une soirée de folk-lore ressuscita les vieux airs et les paroles naïves des chansons populaires du Canton de Neuchâtel[3].

***

Les séances ont eu lieu dans les salles de l'Université, et les travaux ont été répartis en plusieurs sections. L'une de celles-ci eut à discuter une question fort délicate : la situation de l'ethnographie vis-à-vis des autres disciplines scientifiques apparentées. Le désir de la déterminer nettement a même été l'un des principaux facteurs de la réunion de ce Congrès. Si maints congrès, en effet, ont accordé à l'ethnographie une place dans leurs délibérations, sa situation vis-à-vis des autres branches du savoir humain y était quelque peu subordonnée. Devait-elle donc rester sous la tutelle de l'anthropologie, quel que soit le sens limité ou illimité que l'on accorde à ce mot ? Le Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, dont la XIVe session eut lieu à Genève en 1912, ne lui donnant qu'un rôle minime, quelques savants avaient décidé de fonder un Congrès international d'anthropologie, ce mot étant conçu dans le sens le plus large, c'est-à-dire comprenant l'étude des sociétés primitives en général en même temps que l'étude physique de l'homme[4] ; la première session devait avoir lieu à Leyde en 1916[5].

1) *Catalogue de l'Exposition rétrospective neuchâteloise*, 19 mai-21 juin 1914, Neuchâtel, 1914 ; *Album de l'Exposition rétrospective neuchâteloise*, 1914 (pour paraître) ; de Pury, *Musée Neuchâtelois*, 1914, p. 145 sq.

2) P. Vouga, *Les dernières fouilles à la Tène. Plaquette offerte aux participants au Congrès international d'Ethnographie siégeant à Neuchâtel*, 1914 ; sur les fouilles récentes de la Tène, cf. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 3, *Second âge du fer ou époque de la Tène*.

3) Cf. van Gennep, *Une soirée de Folk-lore à Neuchâtel*, Mercure de France, 1914, p. 582.

4) *Compte-rendu du XIVe Congrès international d'Anthr. et d'Arch. préh.* Genève, 1913, I, p. 111, référ.

5) Institut Solvay, *Archives sociologiques*, 1914, no 32, p. 982.

Mais n'est-il pas illogique de conserver unies des branches aussi disparates que celle de l'étude physique de l'homme, dont s'occupe avant tout l'anthropologie proprement dite, et celle de l'étude de ses manifestations intellectuelles et matérielles, but spécial de l'ethnographie? La première ne relève-t-elle pas des sciences physiologiques, alors que la seconde scrute l'élément psychique d'une part, et technique de l'autre? Et n'est-il pas en tout cas inadmissible de mettre la seconde sous la dépendance de la première? C'est ce qu'ont fait ressortir avec raison plusieurs orateurs du Congrès.

Il était nécessaire aussi de proclamer l'indépendance de l'ethnographie vis-à-vis de la géographie. M. le professeur *Weule*, directeur du Musée ethnographique de Leipzig, montra avec précision les inconvénients que présente pour l'ethnographie une trop étroite sujétion, et fit facilement adopter le texte du vœu qu'il présenta dans ce sens.

Au point de vue donc de la définition plus nette de l'ethnographie, l'œuvre du Congrès de Neuchâtel ne sera pas inutile, comme M. van Gennep l'a montré en détail dans son article sur *La signification du I<sup>er</sup> Congrès ethnographique*[1].

*
* *

Les communications, nombreuses et pour la plupart d'un véritable intérêt, seront publiées « in extenso » dans la nouvelle *Revue Suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, dont le premier numéro est sorti de presse au moment même du Congrès[2].

L'histoire de l'ethnographie est encore à écrire. Mais déjà les travaux de détail, préparant la synthèse, montrent que cette science a des origines plus anciennes qu'on le croit généralement : qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle des esprits indépendants en France étudiaient avec curiosité les mœurs des peuples « sauvages », s'efforçaient d'expliquer par elles certains faits souvent méconnus de l'antiquité, et créaient ainsi la science ethnographique, avec la méthode comparative qu'elle emploie. On connaît en particulier les travaux de M. van Gennep sur Démeunier[3], Lafiteau, de Brosses, etc.[4], dont

1) *Mercure de France*, 1914, n° 410, p. 322 sq.

2) *Revue Suisse d'Ethnographie et d'Art comparé-Schweizerische Zeitschrift für Völkerkunde und vergleichende Kunst*, Neuchâtel, 1914, fondée par MM. G. Jéquier, A. van Gennep, W. Deonna, Th. Delachaux.

3) *Religions, mœurs et légendes*, III, p. 21 sq.

4) Id., V, 1914, p. 93 sq. *La méthode ethnographique en France au XVIII<sup>e</sup> siècle.*

quelques-uns ont paru dans cette revue même[1]. Au Congrès de Neuchâtel, M. *H. Froidevaux* apporte sa contribution à cette histoire des prédécesseurs méconnus, en faisant part des *Observations ethnologiques et ethnographiques de Jean Law de Lauriston*. Fils de William Law et neveu du célèbre financier, il fit partie de l'administration de la Compagnie des Indes, vécut à Pondichéry de 1742 à 1757, visita en tous sens l'Empire mogol où il mena une vie errante jusqu'en 1761, puis, après avoir été prisonnier des Anglais, rentra dans son pays natal. Sa situation officielle lui permit de faire de nombreuses observations sur les mœurs des pays où il vivait, qu'il consigna dans ses rapports. Plusieurs de ceux-ci ont été publiés, en particulier celui sur « L'état politique de l'Inde en 1777 » (paru en 1913), et les « Mémoires sur quelques affaires de l'Empire mogol entre 1756 et 1761 », qui viennent d'être imprimés par la Société de l'histoire des Colonies françaises. C'est ce dernier mémoire, plein de renseignements précieux pour l'ethnographie, qu'étudie M. Froidevaux.

*
* *

Les rapports qui existent entre l'ethnographie et le milieu géographique sont examinés par M. *Biermann*, privat-docent à l'Université de Lausanne (*Les milieux géographiques et les qualités ethniques*), qui admet une forte influence de la nature du sol sur la production des objets. M. *Bezemer*, professeur d'ethnographie à l'Ecole supérieure d'agriculture de l'Etat, à Wageningen (Hollande), envisage l'ethnographie au point de vue de la politique coloniale (*Ethnographie und Kolonialpolitik*). C'est encore de M. P. Bovet : *Les règles du langage et les règles des mœurs*.

*
* *

A côté de ces derniers travaux d'une portée générale, les monographies spéciales n'ont pas manqué. M. le professeur *Verneau* relève *Les relations que dénote l'ethnographie entre les populations anciennes du Nord de l'Afrique*. « Grâce à l'archéologie et à l'ethnographie, dit-il, la question des relations anciennes des populations du nord de l'Afrique se précise. Si des découvertes ostéologiques viennent confirmer les déductions qu'on peut déjà tirer des faits connus — et nous possédons dès maintenant quelques documents

1) *Rev. hist. relig.*, 1913, 68, p. 32 sq.

qui portent à croire qu'il en sera ainsi — le problème sera résolu. Nous avons là un exemple de l'appui que peuvent se prêter mutuellement les diverses branches de l'anthropologie, qui ne peuvent évoluer isolément d'une manière satisfaisante. »

M. *Reutter*, abordant un sujet sur lequel ont paru déjà d'importants travaux[1], donne quelques détails sur *Les poisons de flèches des Somalis du Sénégal*. M. *de Tribolet* étudie *La vie et les mœurs des Baronga d'hier et d'aujourd'hui*. Dans une séance plénière, M. *G. Schneider*, de Bâle, décrit l'existence des *Orang-Mamma*, tribu habitant les forêts vierges du sultanat d'Inchagiri, dans l'île de Sumatra, qui disparaît rapidement sous l'influence des Malais mahométans. Ce sont les *Tolelaki, tribu de Célèbes*, qui ont attiré l'attention de M. *C. Spat*, professeur d'ethnographie à l'Académie royale militaire de Bréda : il note minutieusement leurs vêtements d'écorce, leurs chapeaux de palme, leurs ustensiles, leurs instruments de musique, ainsi que l'art ornemental de leurs maisons et de leurs boucliers. — Le comte *de Périgny*, qui a exploré une tribu peu connue, *Les Indiens Guatusos*, fait part de ses découvertes. — Quant à l'Europe, elle n'a pas été négligée. M^lle^ *E. Goldstern*, de Vienne, qui, pour l'amour de l'ethnographie a vécu pendant des mois dans le petit village reculé de Bessans en Maurienne, où tant de mœurs curieuses se sont conservées, en a rapporté une riche moisson d'observations sur *Les habitations, costumes et coutumes de Bessans*. Mais là, comme partout, les vieux usages se perdent, et le curieux diable de Bessans, cette survivance des Mystères du moyen âge, destiné à effrayer les enfants après avoir terrifié les dévots, disparaîtra sans doute avec le vieil ouvrier, âgé de 72 ans, qui seul le sculpte encore.

Notons encore les études de M. *Lencewicz* sur *Les populations de la Pologne et leurs habitations*, et de M. *de Maday* sur *Le mariage par achat chez les anciens Hongrois*.

*
* *

On s'étonnerait de rencontrer dans un tel Congrès des communications qui sont du domaine pur de l'archéologie, si l'on n'admet-

1) Perrot et Vogt, *Poisons de flèches et poisons d'épreuve*, 1913 ; Perrot, même titre, dans *Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1914, p. 131 sq. ; pour l'antiquité, A. Reinach, *La flèche en Gaule, ses poisons et contrepoisons* (*L'Anthropologie*, 1909, p. 41 sq.) ; Pichon-Vendeuil, *Étude sur les pharmaques et venins de l'antiquité : poisons de guerre, de chasse, de justice*, etc., 1914.

tait pas, comme il a été dit plus haut, que l'ethnographie étudie les produits spirituels et matériels des sociétés non seulement modernes, mais aussi anciennes.

Le professeur *Ed. Hahn*, de Berlin, entretient ses auditeurs d'une question qui lui est chère, et qu'il a exposée à plusieurs reprises dans ses articles et volumes [1], celle de l'introduction de la culture au moyen de la charrue, spécialement dans l'Europe centrale (*Die Zeit der Einfuhrung der Pflugkultur in Mitteleuropa*). — Le professeur J. Bellucci, de Pérouse, fournit sa *Contribution à l'étude de la première extraction du cuivre*; d'après les documents rapportés par l'explorateur italien Miani, il décrit le procédé très simple qu'emploient les tribus du Niam-Niam pour extraire le cuivre d'un minerai abondant (silicate de cuivre hydraté), qui, pauvre en métal, est cependant très facilement réductible par les cendres et le charbon. Ces constatations ethnographiques, fait remarquer l'auteur, ont une certaine importance pour l'histoire des origines du cuivre en Europe. — Avec M. Ed. Combe, nous pénétrons dans l'antiquité des *Sumériens et Accadiens*, et nous cherchons à déterminer les éléments ethniques de la civilisation babylonienne ». « La civilisation babylonienne, conclut-il, a donc une base non sémitique. Les Sémites adoptèrent la civilisation sumérienne à laquelle ils donnèrent l'empreinte de leur génie particulier. Mais il ne faut pas oublier qu'il reste à faire le départ de ce que d'autres populations ont apporté dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate, Mitanni du Caucase, Hittites, Cassites ou Elamites ».

M. Bellucci cherche des *Parallèles entre les ornements du premier âge du fer et les ornements actuels de la Lybie*.

L'art ornemental de la période mycénienne est étudié par M. *Luquet*, *La décoration mycénienne*. Dans le mémoire déposé au Congrès, il soutient la thèse suivante : « La décoration mycénienne se caractérise par l'orientation des motifs qu'elle emploie vers une représentation ou plus exactement une évocation du visage humain, qui conférait sans doute à ces motifs une vertu prophylactique. Pour justifier cette thèse, nous allons montrer comment et par quels intermédiaires se relient à une représentation sommaire et schématique du visage humain les principaux motifs des deux grandes branches de l'ornementation mycénienne, d'une part le décor géométrique

1) Ed. Hahn, *Die Entstehung der Pflugkultur*, Heidelberg, 1909, etc.

curviligne, de l'autre le décor vivant (végétal ou zoomorphique) ». M. Luquet annonçait déjà cette étude dans un précédent travail[1] du même genre, où il explique par cette dégénérescence du visage humain les gravures de Gavr'inis[2], comme le fait aussi, mais d'une façon un peu différente, M. Déchelette, qui reconnaît en elles la schématisation des sourcils et des yeux humains[3]. M. Luquet, à la suite de MM. Breuil, Déchelette, etc., est attiré par l'étude curieuse des dérivations ornementales dans les arts préhistorique et protohistorique. Certes, elle est pleine d'attraits, mais elle est aussi pleine d'embûches, et ce n'est jamais sans un certain scepticisme que je vois, sous la plume de ces savants, la figure humaine se muer en motifs décoratifs les plus variés et les plus éloignés du prototype supposé. Nul ne songe à contester le processus de la dégénérescence ornementale, et les études de Haddon, Grosse, etc., pour l'art des demi-civilisés, celles de Pottier pour la céramique susienne, montrent irréfutablement qu'un ornement est souvent la transformation d'une forme humaine ou animale, dont il serait impossible de reconnaître l'origine sans l'existence de chaînons intermédiaires. Pour l'art antique, toutefois, ce sont ces intermédiaires certains, pris dans une série homogène, qui font trop souvent défaut, et un peu de prudence est nécessaire[4], si l'on veut éviter les hypothèses aventurées, dans le genre de celles qu'affectionne M. Siret, lequel unissant le poulpe, la hache, le spathe fécondant du palmier, ou faisant permuter entre eux ces éléments, en fait sortir par un processus inverse la figure humaine des divinités de la mythologie classique[5].

M. *Matruchot*, professeur à la Sorbonne, s'est efforcé de résoudre une énigme qui tracasse depuis longtemps les archéologues. Quel était l'emploi de ces *petits cylindres en os*, le plus souvent percés latéralement d'un ou de plusieurs trous, et parfois ornés de rainures concentriques, que l'on a découverts en grand nombre dans plusieurs

1) *L'Anthropologie*, 1913, p. 158, 168, note 1.

2) *Les pétroglyphes de Gavr'inis*, ibid., 1913, p. 153 sq.

3) *Nouvelle interprétation des gravures de New Grange et de Gavr'inis*, ibid., 1912, p. 29 sq.

4) Sur la question de cette dégénérescence, cf. mon article, *Quelques remarques sur la stylisation* (*Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913, p. 154 sq.).

5) Sur les théories de M. Siret, cf. en dernier lieu mon article *Questions de méthodes archéologiques, à propos d'un livre récent* (*L'Homme préhistorique*, 1914, p. 140, 167, 213).

fouilles de l'époque romaine ? Sont-ce des sifflets, des fragments de flûtes, des charnières pour portes d'armoires ou pour couvercles de coffrets ? M. Matruchot pense que ces explications sont défectueuses, et reconstruit un petit appareil à tisser où ces cylindres trouveraient leur emploi. La démonstration ne m'a pas convaincu. Je ne puis oublier que, si le Musée local de Pompei ne possède que la reconstitution en bois d'un coffret dont le couvercle tourne autour de ces petits cylindres qui sont des charnières, du moins le petit Musée de Prisco à Boscoreale, dans la fouille de Pompéi, fournit une preuve décisive : le moulage d'une armoire dont les portes tournent sur de telles charnières en os, conservées à leur place primitive en coulant le plâtre suivant le même procédé ingénieux de Fiorelli qui nous a valu les cadavres des Pompéiens surpris par le désastre. Il se peut toutefois, étant donnée la diversité de taille et de forme de ces nombreux fragments énigmatiques, qu'ils aient eu des destinations différentes : si les uns servaient de charnières[2], d'autres pouvaient provenir de flûtes en os[3], d'autres étaient des sifflets : M. Bellucci a observé l'emploi de tels sifflets par les bergers de certaines régions de l'Italie.

Mentionnons encore, de M. *Reutter*, qui s'est fait une spécialité des analyses de résidus antiques[4], un rapide exposé *sur les parfums gallo-romains*.

*
* *

L'histoire des croyances religieuses, qui a pu glaner maint détail intéressant dans les travaux dont il vient d'être question, est plus directement intéressée par les suivants.

1) *Monumenti antichi dei Lincei*, VII, p. 411-2, figure 6 ; ce moulage est cité par Mau, *Führer durch Pompei* (3e ed.), 1898, p. 80. Cf. Clerc, *Découvertes archéologiques à Marseille*, p. 96, 4 ; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1906, p. 562, et note 1.

2) *Rev. arch.*, 1899, 34, p. 139 ; 1904, p. 103, sq. fig. 20 ; Vassy et Muller, *Un atelier gallo-romain de fabricant de charnières en os, à Sainte-Colombe-lès-Vienne*, Association française pour l'avancement des Sciences, Reims, 1907, p. 864 sq.

3) *Dict. des antiquités*, s. v. Tibia, p. 302, III ; flûte d'Alésia, *Pro Alesia*, 1910, p. 735, pl. CXIII.

4) Reutter, *Les parfums égyptiens* (*Bull. Soc. franç. d'hist. de la médecine*, XIII, 1910, p. 159 sq.) ; id., *Des parfums égyptiens* (*L'Homme préhistorique*, 1913, p. 218 sq.) ; et encore divers articles analogues dans cette revue, 1913 et 1914.

M. le Dr *Ch. de Montet*, de Vevey, rapproche les croyances des primitifs de celles des psychopathes, et s'efforce de démontrer que leur genèse est semblable de part et d'autre (*De quelques rapports entre les croyances des primitifs et celles des psychopathes*). « Le nerveux, le psychopathe est, puisque privé de sens commun selon les uns, parce que plus sensible selon les autres, plus sujet à l'incertitude, plus porté à être envahi par le sentiment du mystère de la causalité incompréhensible, et par là, il se rapproche du primitif. » Tout comme le primitif « il établit alors des liens entre tels phénomènes qu'il observe et sa propre destinée, ou, en faisant un pas de plus, entre les dits phénomènes et les causes dernières de l'univers ». M. de Montet cite divers cas pathologiques qu'il eut l'occasion de traiter, et qui confirment ses vues. « En m'appuyant d'une part sur quelques cas où il était possible de découvrir les causes individuelles de la forme d'une croyance, en examinant d'autre part l'influence qu'exerce sur elle le degré de développement de la collectivité, j'ai cherché à mettre en lumière la complexité des facteurs qui contribuent à la genèse des lois extraordinaires que se créent les primitifs et les névropathes. J'ai attiré votre attention sur certains processus affectifs, dont le rôle se révèle avec une netteté particulière dans le tabou, les superstitions et les obsessions... L'homme moderne poursuit la lutte du primitif, et, comme lui, il en est réduit à se construire des vérités provisoires, des superstitions, des défenses, dont la forme correspond aux relations que la somme des acquisitions successives de l'être vivant lui permettent d'entrevoir ». Ce n'est point là thèse bien nouvelle, car l'idée d'établir un parallèle entre les croyances de certains névropathes et celles des peuples primitifs revient à C. J. Jung. Tout récemment encore, S. Freud, consacrant à ce sujet une étude suggestive (*Der Wilde und der Neurotiker*)[1], montre que les névropathes se trouvent au même stade que les primitifs, que les hommes préhistoriques, et se rapprochent également du type psychologique de l'enfant. Lui aussi compare le réseau de tabous qui enserre le primitif aux interdictions et superstitions que se forgent les névrosés.

M. le missionnaire *H. Junod*, dont on connait le bel ouvrage récent[2], présente un travail fort documenté sur *L'importance de l'an-*

1) *Imago*, 1912, fasc. 1, 3, 4 ; cf. Institut Solvay, *Archives sociologiques*, n° 26, 1913, p. 702 sq.

2) *The life of a South-African Tribe*, Neuchâtel, 1912-3.

*centrolatrie dans la Société sud-africaine*; un autre missionnaire, M. *Th. Burnier*, expose les *Croyances et rites des Zambéziens du Barotséland*; M. *Mauss* critique, *chez les Baronga, le tabou* bien connu *de la belle-mère*[1].

Dans le domaine de l'antiquité classique, on entend une intéressante communication de M. *G. Jéquier*, président du Congrès, sur *La queue de taureau, insigne des rois d'Egypte*. L'auteur se demande quel était le sens de cette queue, tout d'abord prise pour une queue de lion, qui, dès la Ire dynastie, est fixée par derrière à la ceinture des rois. C'est, démontre-t-il à l'aide des monuments, un « très ancien insigne propre aux autochthones de la vallée du Nil, et, parmi ceux-ci, aux chefs et aux princes. Le chef de la race conquérante, ou tout au moins de la tribu qui finit par prendre la prépondérance, aurait tenu à honneur de garder cet antique symbole de puissance, en le précisant, c'est-à-dire en adoptant comme insigne royal non pas une queue quelconque, mais la queue du taureau, un des animaux qui pour eux personnifiait la royauté ».

Qu'on se rappelle le taureau, dieu et roi, foulant au pieds ses ennemis, sur une palette archaïque[2]; la queue du taureau est un souvenir du temps où le pharaon était personnifié sous les traits de l'animal divin, tout comme en Grèce, l'attribut animal de la divinité conçue sous forme humaine, dénote l'origine thériomorphique de celle-ci.

A *propos du mot égyptien pour père*, M. *E. Dévaud* évoque lui aussi le totémisme égyptien. « Les différentes graphies du mot at, t, atef, tef, peuvent s'expliquer, dit-il, si l'on considère le signe lu généralement f comme un signe symbolique s'appliquant particulièrement au céraste. Peut-être y aurait-il une explication à chercher dans le domaine totémique, et une relation symbolique entre une fonction particulière au céraste et les notions de la paternité. »

M. *A. Reinach* développe les idées qu'il exprimait incidemment dans

1) Sur ce taboo : *Frazer*, *Rameau d'or*, I, p. 220 sq. ; id., *Totemism and Exogamy* (s. v. Avoidance, Mother-in-Laws) ; id., *La tâche de Psyché*, trad. Roth 1914, p. 138 sq., S. Reinach, *Le gendre et la belle-mère* (L'Anthropologie, 1911, p. 16, 649 sq. = *Cultes*, IV, p. 130 sq.) ; Freud, *Der Wilde und der Neurotiker*, Imago, 1912, cf. Archives sociologiques Solvay, 1913, n° 20, p. 703 ; Spielrein, *Die Schwiegermutter*, Imago, 1913, p. 589 ; Archives Solvay, 1914, p. 773.

2) Cf. Capart, *Les débuts de l'art en Egypte*, p. 234 sq ; Moret, *Mystères égyptiens*, p. 166.

cette revue[1] sur les *Origines de la Fauconnerie*, qu'il dérive d'un culte du faucon, et retrouve dans la civilisation hétéenne. C'est au culte de l'animal que se rattache, on le sait, l'origine des enseignes. M. A. Reinach, reprenant cette question, la traite avec toutes les ressources de sa prodigieuse érudition, dans une séance plénière sur *Le culte du drapeau*. Empruntant ses exemples à l'Égypte, à la Grèce, à Rome, comme aussi aux temps modernes, il examine successivement les points suivants : — I. Les enseignes et la zoolâtrie. Casques comme support du totem et spécialement de l'animal sacré. La présence matérielle de celui-ci peut se réaliser de trois manières principales : l'animal sacré peut être libre ; il peut être captif ; il peut être remplacé par son image, ce qui est l'enseigne proprement dite. — II. La spécialisation de l'enseigne comme emblème guerrier : les enseignes comme symboles du génie de la guerre et de la foudre. 1). La sélection des fauves comme animaux enseignes. 2) L'animal enseigne de la foudre, l'animal bondissant dans les cieux symbolisant la foudre. 3). Le drapeau : la valeur religieuse de ses trois éléments, emblème, couleurs, flottement. 4). La hampe et le dieu des enseignes.

On sait que M. *J. Bellucci*, professeur à l'Université de Pérouse, possède sur les *amulettes*, tant antiques que modernes, une compétence indiscutée, dont témoignent ses travaux antérieurs[2]. La survivance des amulettes antiques dans les campagnes italiennes, leurs modifications progressives de sens et de forme sous l'influence du christianisme cherchant à assimiler ce qu'il ne pouvait supprimer, tels sont les points que M. Bellucci traite avec sa verve accoutumée dans une séance plénière, en les illustrant de nombreux exemples empruntés à ses collections.

Il décrit encore une *Singulière application du crâne humain*. Dans certaines églises italiennes des provinces de Foggia et d'Aquila, on se sert d'un crâne humain en bois, comme d'un tronc pour recueillir les aumônes destinées aux âmes du Purgatoire. « Toute une philoso-

1) *Rev. hist. des relig.*, 67, 1913, p. 295, note.

2) *Amuleti italiani contemporanei*, 1898 ; *Amuleti italiani antichi e contemporanei*, Esposizione internationale di igiene sociale di Roma, Perugia, 1912 ; *La grandine nel Umbria*, etc. Tout récemment encore, M. Bellucci a publié un article sur les pointes de flèches votives en bronze, qui servent aussi d'amulettes, *Cuspidi di freccia in bronzo, loro impiego votivo* (*Bull. di paletnologia italiana*), XL, 1914.

phie pratique se trouve cachée dans cette présentation. Les deux lettres fatidiques MM, rappelaient le sort de l'homme : « souviens-toi que tu mourras. » La couronne, dont ces deux lettres sont surmontées, faisait comprendre que la mort souveraine planait toujours immuable sur la destinée humaine ; la forme du crâne démontrait la transformation profonde que la beauté et l'expression du visage, la pensée et l'intelligence du cerveau subiraient après la mort... « A l'origine, c'était un crâne réel que l'on présentait aux fidèles, auquel on substitua dans la suite un crâne imité en bois ou en terre, en passant peut-être par le stade intermédiaire où une partie du crâne réel est enchassée dans un crâne artificiel auquel elle communique sa vertu[1]. Etait-ce seulement le désir d'éveiller dans l'âme du fidèle l'idée de la mort qui faisait choisir le crâne comme tirelire religieuse ? Sans doute que des croyances superstitieuses y ont contribué pour leur part. M. Belluci rappelle que si l'agriculteur italien trouve en labourant son champ un crâne humain, il le recueille pieusement pour l'ensevelir, mais a soin au préalable de le briser, supposant qu'il peut contenir des trésors. C'est là une forme particulière de ces croyances universelles qui attribuent à la tête humaine, décharnée ou non, une vertu surnaturelle, et voient dans cette partie du corps, siège de l'âme, une source de vie, de fécondité et de richesse. C'est l'une des causes qui fit placer dans l'antiquité une pièce de monnaie dans la bouche du mort, l'obole bien connue de Caron[2], ou, dans un masque de sorcier de l'Alaska, fixer une monnaie chinoise au fond des orbites[3]. Est-il nécessaire de rappeler les nombreux usages du crâne,

1) Sur ce processus général, dont on peut citer maints exemples, cf. mon article, *L'union des matériaux périssables et durables dans l'œuvre d'art*, Etudes d'archéologie et d'art, Genève, 1914, p. 54 sq. (p. 61, coupe de Ghézer, Palestine, avec dans le fond une calotte cranienne qui y adhère fortement, transition entre le crâne réel utilisé comme coupe, et le vase en terre qui en dérive).

2) Sartori, *Die Totenmünze*, Archiv. f. Religionswiss., II, 1899, p. 205 sq. ; cf. Rev. hist. relig., 1901, 64, p. 152. Cet usage remonterait aux temps paléolithiques, puisqu'à l'intérieur de la bouche d'un des squelettes de Grimaldi adhérait un petit galet de schiste vert, placé intentionnellement lors de la sépulture, qui serait l'équivalent de la monnaie employée à une époque plus basse ; de Villeneuve, *L'obole de Charon dans les temps préhistoriques*, L'Anthropologie, 1906, 17, p. 629 sq.

3) Dix Belles, *Chinese Relics in Alaska*, Proceed. N. S. National Museum, 1893.

réel ou artificiel, chez les anciens comme chez les primitifs modernes, employés comme coupes à boire, comme vase votif contenant des céréales [1], ou, d'une façon générale, de citer les récipients en forme humaine ou animale de tous les temps et de tous les pays, auxquels s'attachent souvent des croyances semblables [2]? Si le crâne-tirelire de M. Bellucci renferme l'argent des fidèles, sur le relief gallo-romain de Luxembourg [3], la tête isolée du cerf divin répand l'abondance autour d'elle, sous la forme de pièces de monnaie qui s'échappent de sa bouche.

***

Telle est, décrite dans ses grandes lignes, l'œuvre du Conseil de Neuchâtel. La valeur des travaux qui y ont été présentés, les utiles décisions qui y ont été prises concernant la situation que doit occuper l'ethnographie vis-à-vis des autres disciplines, témoignent de sa réussite. A quand le second Congrès ? Le bouleversement européen qui a surgi deux mois après ne permet de formuler aucune supposition à cet égard. Bornons-nous à souhaiter que viennent bientôt des jours meilleurs, où la science pourra reprendre ses études brusquement interrompues. Est-il dévolu à l'ethnographie de contribuer au développement des idées d'humanité, de fraternité qui sont aujourd'hui foulées aux pieds ? C'est ce que pense le promoteur de cette réunion internationale. Rappelant tout ce que l'ethnographie a fait depuis plusieurs siècles « pour l'intelligence du grand mouvement intellectuel qui a conduit à l'acceptation, bientôt universelle, des notions d'humanité et de fraternité », il est persuadé que « ce rôle n'est pas terminé encore. Seule l'ethnographie pourra dénouer des problèmes complexes comme ceux des Balkans, sans le recours au moyen primitif de massacres mutuels » [4]. Hélas ! les événements actuels nous font craindre que ce ne soient là qu'utopies, et que bien plutôt le vieil adage sera éternellement vrai, quels que soient les progrès intellectuels : *homo homini lupus*.

W. Deonna.

1) Andree, *Votive und Weihegaben d. kathol. Volkes in Süddeutschland*, p. 114 sq.

2) Cf. mon article, *Quelques observations sur la forme humaine et animale employée comme conduit ou récipient* (*L'homme préhistorique*, 1913, p. 305 sq.).

3) Welter, *Rev. arch.*, 1911, I, p. 63 sq. figure 3-4.

4) Van Gennep, *Religions, mœurs et légendes*, V, 1914, p. 7, 8.

# REVUE DES LIVRES

---

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

Robert William Rogers. — **Cuneiform Parallels to the Old Testament** *translated and edited.* — Londres, Frowde (Oxford University Press), 1912, xxii-567 p., £ 1.

Voici un ouvrage excellent et de première utilité. On a émis beaucoup d'opinions, violemment contradictoires et parfois fort aventureuses, sur la nature et l'étendue des relations entre Israël et l'Assyro-Babylonie. Pour se faire une conviction raisonnée sur ces questions controversées, il faut d'abord avoir à sa disposition les textes. Si la littérature hébraïque est entre les mains de tous, il en est autrement des textes cunéiformes se référant à Israël ou ayant avec la civilisation de ce peuple quelque rapport : la transcription et la traduction de ces documents sont disséminées dans une foule de revues spéciales et d'ouvrages quelquefois fort coûteux. On a donc eu, de divers côtés, la bonne pensée de réunir ces textes dans des recueils d'un prix abordable, à l'intention de ceux qui ne sont pas assyriologues de profession.

Nous avons en français les *Textes religieux assyriens et babyloniens* de F. Martin, Paris, 1900, le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* de Paul Dhorme, Paris, 1907. Les lecteurs de langue allemande peuvent consulter, outre les deux premières éditions de l'ouvrage d'Eberhard Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*[1], qui n'est plus du tout au courant, les *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* de MM. Gressmann, Ungnad, Ranke (Tubingue, 1909).

M. Robert William Rogers a doté le public anglais d'un ouvrage similaire. Et son œuvre mérite d'être recommandée à d'autres encore qu'aux habitants de la Grande-Bretagne ou des États-Unis. D'abord elle renferme plus de documents que les recueils analogues antérieurs. De plus l'auteur a pu mettre à profit, pour la lecture des inscriptions et

1) Giessen, 1872 et 1883 ; la 3e édition, au contraire, n'est pas un recueil de documents.

leur traduction, les dernières découvertes et les études les plus récentes, sans parler des nombreuses contributions qu'il a lui-même apportées à une meilleure intelligence des originaux.

On saura gré, en particulier, à M. Rogers d'avoir fait une large place aux listes chronologiques et aux textes historiques, à côté des documents mythologiques, des hymnes et prières, des textes liturgiques et doctrinaux et des pièces juridiques (entre autres le code de Hammourabi tout entier).

Cet ouvrage, qui représente une somme de travail considérable, est accompagné de 48 belles photogravures reproduisant des tablettes, statues ou bas-reliefs assyro-babyloniens ou égyptiens ayant quelque rapport avec l'Ancien Testament, d'une table chronologique des princes ayant régné en Babylonie ou en Assyrie et d'une carte.

ADOLPHE LODS.

---

EDUARD MEYER. — **Der Papyrusfund von Elephantine.** *Dokumente einer jüdischen Gemeinde aus der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur*, Leipzig, Hinrichs, 1912, II-128 pages, 2 mk.[1].

Il a paru déjà bien des travaux sur les papyrus araméens provenant de la colonie juive d'Éléphantine. Parmi ces études celle que nous annonçons a son caractère propre. M. Édouard Meyer, auteur d'une *Histoire de l'Antiquité* classique en Allemagne et qu'on a entrepris de traduire en français, s'attache surtout à montrer en quoi les papyrus récemment découverts éclairent l'histoire générale du monde ancien et en quoi ils sont éclairés par elle.

Après avoir raconté sommairement la découverte des documents et indiqué le rôle d'Éléphantine comme place-frontière au Sud de l'Égypte, il montre que l'installation d'une colonie militaire juive en ce lieu est

1) Ces lignes étaient déjà écrites lorsque parut le fameux appel des sommités de la science allemande « au monde civilisé », appel au-dessous duquel on a le regret de lire la signature de M. Eduard Meyer. Nous n'avons pas cru cependant devoir rien changer à ce compte-rendu : la brochure que nous annonçons, en montrant une fois de plus que M. Meyer connaît admirablement la méthode historique et son maniement, fait apparaître d'autant plus impardonnable l'oubli où l'illustre savant a laissé les principes de la critique en adoptant sans contrôle les contre-vérités propagées par son gouvernement.

un cas particulier d'une politique constante de l'Égypte : la population indigène de ce royaume ayant peu de goût pour les choses militaires, les maîtres du pays ont toujours eu à leur service un fort appoint de mercenaires étrangers.

Si ces colons militaires juifs parlent l'araméen et non l'hébreu et se servent du calendrier babylonien, il convient de se souvenir que les Perses avaient adopté l'araméen comme langue officielle dans toute la partie occidentale de leur empire et se servaient exclusivement du calendrier de Babylone.

M. Meyer reconstitue ensuite l'état de l'Égypte sous la domination perse en combinant les riches données de nos papyrus avec celles des autres documents de l'époque.

Les croyances et les pratiques religieuses des Juifs d'Éléphantine présentent un intérêt exceptionnel, parce qu'elles nous apportent l'image vivante de la religion populaire telle qu'elle avait cours au pays de Juda, au temps où ces colons avaient quitté la mère-patrie, c'est-à-dire, d'après M. Meyer, au temps des rois d'Égypte Psammétique I^er^, Néco II ou Psammétique II (664-588), avant que la réforme de Josias eût transformé le yahvisme. Ces Juifs à la vieille mode affirmaient énergiquement la primauté de Yahvé, mais ne croyaient pas la compromettre en associant au grand Dieu national des êtres subordonnés, considérés probablement comme ses organes, tels que la déesse Anat, ou le mystérieux *'im bêt'êl*, que M. Meyer rapproche du dieu babylonien Ichoum, d'Achima de Ḥamat et de Samarie (2 Rois 17, 30), d'Echmoun-Asclépios, de Sime, divinité syrienne, et de l'*'asimat* dont parle Amos (8, 14).

Dans les vicissitudes de la petite communauté égyptienne de Yahou, qui vit son temple détruit par les prêtres de Ḥnoub, M. Meyer trouve avec raison une illustration de la politique religieuse qui fut celle des Achéménides, souverains largement tolérants en principe envers tous les cultes célébrés dans leur empire, mais impuissants parfois à faire vivre en paix côte à côte des voisins également intolérants.

L'édit de Darius II sur la fête des Pains sans levain apporte à notre historien une confirmation de la thèse qu'il avait soutenue dans son *Entstehung des Judentums*, que le judaïsme orthodoxe a été une création du gouvernement perse. Dans cette pièce, datée de 419 av. J.-C., l'autorité politique prétend imposer aux Juifs d'Égypte l'obligation de célébrer la fête du 15 au 21 nisan. La détermination d'une date fixe pour les fêtes est une des innovations caractéristiques du Code Sacerdotal. Le nouveau document prouve donc que cette législation était en 419

de promulgation récente — comme l'a vu l'école dite de Wellhausen, — et que le gouvernement perse a tenu la main à son application, comme l'indiquait déjà le firman reproduit Esdras 7, 12 ss., qui est donc authentique.

Dans les archives de la même famille juive d'Éléphantine on a retrouvé encore une traduction araméenne de la célèbre inscription de Béhistoun relatant les exploits de Darius I[er]. M. Meyer fait remarquer à ce propos que l'envoi de ce « communiqué officiel » à travers l'empire était prévu et attesté par l'inscription même de Béhistoun: dans le texte susien on lit : « puis j'envoyai ces inscriptions dans tous les pays ».

M. Meyer étudie enfin le roman d'Aḥiqar, dont des fragments considérables ont été également trouvés dans les papyrus d'Éléphantine. Cet ouvrage, d'après l'auteur, n'a pas été composé par un Juif : un Juif aurait écrit en hébreu, et son œuvre n'aurait jamais reçu la diffusion dont jouit « Aḥiqar » : ce livre est un « produit de la culture générale orientale », qui naquit du mélange des civilisations nationales. L'élément romanesque y a simplement la valeur d'un cadre, comme dans certains contes orientaux, dans la Vie d'Ésope, dans les Sentences du Paysan en Égypte : l'ouvrage, qui est intitulé « sentences du nommé Aḥiqar », est un livre de morale. Sa forme autobiographique est imitée des inscriptions royales et tombales. La déformation subie par la figure de Sennachérib, qui apparaît ici comme un sultan bonasse, laissant le gouvernement à son vizir, montre comment l'histoire était travestie dans la tradition populaire de l'Orient au temps d'Hérodote et 30 ans avant Ctésias — Manéthon et l'auteur de Gen. 14 sont de la même école —. Le roman d'Aḥiqar, célèbre dans tout l'Orient, fut, selon M. Meyer, traduit en grec plusieurs générations déjà avant Alexandre le Grand. Il faut saluer en lui le premier échantillon d'une littérature internationale et l'un des témoins les plus intéressants de l'influence exercée dès cette époque par l'Orient sur la civilisation grecque.

Puisse cette brève analyse donner au lecteur une idée de la richesse des aperçus qu'ouvre la brochure de M. Meyer.

Ce n'est que sur quelques points de détail que j'aurais des réserves à exprimer ou des compléments à demander. J'en signalerai trois seulement.

M. Meyer suppose que, en 407, Sanaballat, satrape de Samarie, vivait encore et que, si les Juifs d'Éléphantine s'adressent à ses fils et non à lui, c'est parce qu'il était si âgé qu'il avait laissé à ses enfants la

direction des affaires. Il paraît plus simple d'admettre que, en 407, Sanaballat était mort, qu'aucun de ses fils n'avait hérité de son titre de satrape perse, et que les Juifs d'Éléphantine recoururent à eux, en même temps qu'au pacha Bagohi, parce que ces deux personnages jouaient en Samarie le même rôle que Yoḥanan et Ostan à Jérusalem : celui de chefs des autorités indigènes. Cela a son intérêt pour l'histoire du schisme samaritain.

A propos du nom divin *'ìm bêt'êl*, M. Meyer rapproche entre autres celui du dieu Σείμιος de l'inscription de Kefr Nebo. Je me demande s'il ne faut pas plutôt reconnaître le nom même de la divinité vénérée par les Juifs d'Éléphantine dans un autre des dieux mentionnés dans la même inscription, le dieu Συμβέτυλος : *Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις*... On entend d'ordinaire « symbétyle » comme une sorte d'adjectif désignant une divinité — peut-être Mercure —, adorée dans le même « bétyle », c'est-à-dire dans le même fétiche de pierre que le dieu Simi. Mais on ne voit pas, avec cette interprétation, quel aurait pu être l'original sémitique de ce mot, qui serait de formation spécifiquement indo-européenne : n'y faudrait-il pas plutôt reconnaître une transcription hellénisée du nom de cet *'ìm bêt'êl* pour qui on collectait chez les colons d'Éléphantine?

Qu'on nous permette enfin un regret. C'est que M. Meyer, si attentif à constater la confirmation de ses hypothèses par les découvertes ultérieures, n'ait pas signalé que, en exhumant des papyrus judéo-araméens à Éléphantine, les archéologues allemands n'ont fait que mettre à exécution une idée lancée par un savant français, M. Clermont-Ganneau.

Adolphe Lods.

---

A. Causse. — **Les prophètes d'Israël et les religions de l'Orient.** — *Essai sur les origines du monothéisme universaliste.* Lausanne, Payot, et Paris, Nourry, 1913, 330 pages.

Toutes les religions monothéistes actuellement existantes dérivent historiquement du prophétisme hébreu. Mais les prophètes d'Israël eux-mêmes d'où tenaient-ils leurs convictions monothéistes? C'est le problème que M. Causse reprend après des savants comme Renan ou le Père Lagrange en France, Baentsch, MM. Zimmern, Winckler, Jeremias, Gunkel, Marti et bien d'autres en Allemagne.

L'auteur écarte avec raison la théorie de Renan d'après laquelle le

monothéisme aurait été un des traits naturels et essentiels du génie sémitique, théorie contredite par les découvertes qui nous font de mieux en mieux connaître les panthéons fort peuplés des Babyloniens, des Phéniciens, des Araméens, des Nabatéens, des Arabes. Il ne discute même pas le point de vue du P. Lagrange, qui rapporte le monothéisme israélite à une révélation originelle.

Son principal objectif est d'examiner la thèse de l'école panbabyloniste allemande, thèse qu'il formule ainsi : « avant d'être la religion d'un peuple, le monothéisme aurait été l'idéal d'une élite ou bien une doctrine ésotérique enseignée dans certains sanctuaires, ou bien une tendance plus ou moins vague dans les religions nationales. Vers le xv[e] siècle, sous l'influence des relations entre les différents peuples, après mille ans de civilisation babylonienne et à l'âge d'or de la civilisation égyptienne, l'idée d'un dieu unique était dans l'atmosphère spirituelle de l'Orient » (p. 267).

Dans une première partie M. Causse raconte comment le monothéisme apparut, puis évolua dans la religion d'Israël : il n'a pas de peine à montrer par le simple exposé des faits que le yahvisme populaire, lorsqu'il commence à nous être connu, n'avait rien de monothéiste, et que la foi au Dieu unique ne s'est développée que peu à peu au sein de ce peuple, sous l'influence des circonstances politiques et surtout par suite d'un travail intérieur qui s'est fait dans la conscience de quelques hommes d'élite, « les prophètes ». Les civilisations étrangères ne paraissent pas avoir eu sur ce processus d'action bien décisive.

Dans une seconde partie, beaucoup plus brève, M. Causse étudie les principaux textes sur lesquels on s'est appuyé pour affirmer l'existence d'un monothéisme oriental antérieur à la formation de celui des prophètes israélites.

Voici les conclusions générales de l'auteur. « Les courants monothéistes que l'on a cru découvrir dans les religions de l'Égypte et de Babylone leur étaient en partie communs avec beaucoup d'autres religions de l'Ancien et du Nouveau Monde. La piété intérieure et la méditation religieuse profonde tendent inconsciemment vers l'unité du divin...

« Quant aux spéculations plus ou moins ésotériques des prêtres telles que nous les trouvons exprimées dans les hymnes et les textes rituels, elles sont assurément un moment important dans l'évolution spirituelle de l'humanité. Mais il ne paraît pas qu'elles aient jamais abouti à la religion d'un dieu unique et universel. L'affirmation d'un monar-

chisme divin, d'un roi au-dessus d'une hiérarchie, ou la conception panthéistique d'une substance éternelle ne sont pas le monothéisme...

« Les théologiens égyptiens à la grande époque thébaine, comme les poètes des hymnes et des psaumes babyloniens, restaient fidèles aux croyances de la religion populaire, et ils conservaient respectueusement toutes les superstitions animistes de la foule... Il ne paraît pas qu'en Égypte ou à Babylone jamais prophète se soit levé pour briser l'idole et pour proclamer que Dieu est esprit...

« Le monothéisme hébreu est avant tout une religion éthique. C'est par l'affirmation de la justice de Iahvé que la prédication des prophètes a commencé... Quelle est la religion, en dehors du iahvisme, qui a proclamé comme dogme fondamental et comme premier devoir religieux : « Dieu est absolument juste, et il faut que la justice soit ! Iahvé aime la « miséricorde et non les sacrifices ! » Au nom de quelle divinité nationale a-t-on annoncé le jugement suprême :

« Les yeux de Iahvé sont sur ce royaume pécheur
« Je le détruirai de sur la face de la terre !

« Quelque grandes qu'aient pu être les influences orientales sur la religion d'Israël, il reste dans le monothéisme des prophètes un élément essentiel que l'on ne saurait expliquer par les antécédents de la race sémitique ou par les influences des civilisations voisines. Ici sans doute intervient un facteur souvent méconnu par notre déterminisme historique, mais qui n'en a pas moins une certaine importance dans l'histoire de l'humanité et particulièrement dans l'histoire de la pensée religieuse : c'est la libre personnalité » (p. 318-321).

Cette page exprime très heureusement la conclusion qui nous paraît ressortir de l'examen impartial des faits. Nous avons ici même soutenu plus d'une fois la même solution du problème des origines du monothéisme. Et nous ne pouvons que nous féliciter de constater qu'elle s'est imposée aussi à un chercheur aussi consciencieux et aussi sagace que M. Causse.

L'ouvrage est écrit d'un style clair, vivant, souvent coloré. La lecture en est facile et attrayante. Sans étalage d'érudition, l'auteur a été amené à donner sa réponse à presque tous les grands problèmes que posent la critique de l'Ancien Testament et l'histoire de la religion d'Israël ; réponse toujours pondérée, judicieuse et dictée par des raisons purement historiques. Le tableau en raccourci qu'il trace du « iahvisme populaire » est aussi juste que vigoureux.

J'ai été, je dois le dire, moins entièrement satisfait par les chapitres consacrés aux différents prophètes. M. Causse, qui paraît avoir été très profondément influencé par les idées de M. Gressmann, semble trop enclin à maintenir, au nom de certaines considérations générales, l'authenticité de divers textes des livres prophétiques contre lesquels militent des arguments de fait qu'il reconnaît lui-même « très graves ». C'est ainsi qu'il défend les doxologies d'Amos 4, 13 ; 5, 8-9 ; 9, 5-6, toutes calquées sur le même modèle et dont l'une au moins rompt le fil du discours de la manière la plus criante, tandis qu'une autre, toute semblable, insérée dans le livre d'Osée (13, 4), ne se trouve que dans la version grecque ; — ou encore (et ceci est de plus de conséquence) les promesses de relèvement national prêtées au même prophète Amos (9, 8-15). M. Causse allègue, pour en maintenir l'originalité, qu'« Amos n'a pas inventé l'espérance messianique » et que « l'eschatologie de rédemption était toujours indissolublement associée à l'eschatologie de destruction » (Gressmann). Soit, encore que cette formule germanique ne soit pas des plus claires ; il est certain que les Israélites avant Amos et de son temps espéraient la venue du « jour de Yahvé » ; il est certain — cela a été démontré depuis longtemps, par exemple par M. Paul Volz (*Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältniss dargestellt*, Goettingue, 1897) — que l'espérance messianique est une idée de la religion *populaire* et que les prophètes, quand ils l'ont adoptée, ont accepté une notion étrangère et même opposée à l'esprit de leur religion propre ; il est possible, probable même, que, d'après la croyance populaire, cette ère de bonheur devait être précédée de vagues et effroyables catastrophes comme celles dont les astrologues et prophétesses politiques de nos jours se montrent si prodigues dans leurs horoscopes annuels. Mais qui ne sent que, entre ces vagues menaces, simple repoussoir de la félicité à venir, et les sentences de mort péremptoires, précises, motivées d'un Amos il y a une différence radicale d'accent? Le berger de Téqoa prend au sérieux la chute d'Israël, comme il prend au grand tragique les crimes de ce peuple. Quand il déclare de la part de son Dieu : « la fin est venue pour mon peuple d'Israël » (8, 2), ou : « elle est tombée, elle ne se relèvera plus, la vierge d'Israël » (5, 2), il croit réellement ce qu'il dit. Comment admettre qu'un esprit aussi personnel ait, après cela, subi le joug des idées traditionnelles au point d'annoncer que tout cependant s'arrangerait pour la plus grande gloire de la nation coupable?

Si j'insiste sur ce point, c'est parce qu'il a dans la genèse du mono-

théisme israélite une importance capitale. M. Causse l'a indiquée ; mais il a été empêché par ses conclusions critiques de la mettre pleinement en lumière. C'est parce qu'Amos a cru à la ruine définitive et totale d'Israël qu'il a vu clairement que Yahvé est autre chose et infiniment plus qu'un dieu national : le Dieu de la justice, égale pour toutes les nations. Et voilà aussi pourquoi Amos est bien plus consciemment monothéiste et universaliste qu'Osée, par exemple, qui espérait un relèvement d'Israël après le châtiment.

J'aurais des réserves analogues à faire à propos de plusieurs textes des livres d'Ésaïe et de Michée que M. Causse pense pouvoir attribuer aux deux prophètes de ce nom. Il paraît bien douteux qu'Ésaïe ait cru à l'inviolabilité de la ville de Jérusalem et ait fait à Ézéchias, lors de sa révolte contre Sennachérib, les promesses de délivrance sans restriction qui lui sont prêtées.

Il y a naturellement plus d'un point encore où je ne pourrais me ranger à l'opinion de M. Causse. Les chap. 56-66 du livre d'Ésaïe, par exemple, me semblent renfermer des éléments trop différents d'inspiration, de forme littéraire et d'accent pour pouvoir être attribués à un seul et même auteur, celui que M. Duhm a baptisé le Trito-Ésaïe. Je me permets de signaler ou de rappeler à M. Causse la très intéressante analyse que M. Budde a proposée de cette partie du recueil d'Ésaïe dans sa *Geschichte der althebräischen Litteratur* (1906). Mais ces divergences d'opinion sont inévitables en des matières aussi délicates que la critique des livres prophétiques. Et je tiens, en dépit des réserves qui viennent d'être formulées, à rendre hommage à la valeur de ce beau et bon livre.

Un regret seulement. Il semble que l'ouvrage ait été composé un peu vite. L'auteur, qui reproduit — et avec raison — un grand nombre d'extraits des livres prophétiques, n'a pas pris le temps d'en faire une traduction nouvelle et personnelle : il s'est borné à reviser çà et là les versions existantes, sans toujours les contrôler d'assez près soit pour l'établissement du texte, soit pour la précision et le coloris du style. Il y a aussi de trop nombreuses erreurs typographiques, notamment dans les références bibliques et les titres d'ouvrages étrangers. C'est par une défaillance de mémoire, je pense, que M. Causse, résumant l'histoire des origines du monde telle que la présente le Yahviste, y a mêlé des traits empruntés au récit sacerdotal : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, il fit l'homme à son image... puis il l'établit au-dessus de tous les êtres vivants... Le monde a une fin morale. L'homme est au-dessus de la nature et de l'animalité ; l'homme est comme un fils de

Dieu » (p. 74-75). Ce dernier trait est en contradiction avec la pensée du Yahviste ; pour lui aussi l'homme est bien devenu « comme l'un des des *elohim* », mais par un empiètement sacrilège.

M. Causse fera aisément disparaître ces petites taches dans la seconde édition que nous souhaitons cordialement à son livre.

ADOLPHE LODS.

---

EPHRAIM M. EPSTEIN. — **The Construction of the Tabernacle.** — Chicago, Open Court publishing company, 1911, 59 pages.

M. Epstein révèle ici au public une « très importante découverte », qu'il a faite il y a déjà une trentaine d'années. C'est que les parois du Tabernacle décrit dans l'Exode (26,1-30) n'étaient formées ni de planches dressées les unes au bout des autres ni de piliers massifs juxtaposés, comme l'admettaient jusqu'ici la plupart des commentateurs, mais de sortes de tréteaux constitués chacun par deux planches inclinées et appuyées l'une contre l'autre par le sommet.

En lisant cette brochure on croit souvent feuilleter une dissertation d'un autre âge : l'auteur raisonne, comme les cabbalistes, sur la valeur numérique des lettres composant les mots du texte sacré ; il allégorise les dimensions des tentures du Tabernacle ; il estime que Moïse a connu le théorème du carré de l'hypoténuse ; convaincu que le Tabernacle a réellement existé tel qu'il est décrit dans l'Exode, il pose *a priori* que les détails donnés sur sa construction doivent répondre aux conditions d'existence de la vie au désert.

La solution qu'il offre des difficultés du texte n'est cependant pas sans valeur. Elle expliquerait, en particulier, d'une manière aussi simple qu'ingénieuse ce qui est dit des angles de la tente : il s'agirait de tréteaux semblables aux autres, mais formant pans coupés. Et peut-être l'auteur de ce chapitre de l'Exode se représentait-il le Tabernacle comme M. Epstein. La chose toutefois, n'est pas aussi certaine que le donne à entendre cet exégète. Ainsi il y a un passage qu'il traduit : « Et tu feras les colonnes (tréteaux) de la Demeure en planches de *chittim* dressées » (26,15). Ce texte serait très favorable à la thèse de M. Epstein s'il voulait dire que *chaque* « colonne » doit être formée de plusieurs *planches* dressées. Mais l'original signifie simplement : Et tu feras les *qeraïm* pour la Demeure [en] pièces de bois de *chittim* dressées ».

Le texte n'indique ni que ces pièces de bois soient des planches ni qu'il y en ait plusieurs pour chaque *qérèš* (mot de signification incertaine). Une formule identique revient un peu plus loin sous la plume du même auteur : « Et tu feras les barres [en] pièces de bois de *chittim* » (v. 26) ; et on lit ailleurs : « et ainsi il fit à l'entrée du sanctuaire des montants de porte [en] pièces de bois d'olivier » (1 Rois 6, 33). Or on peut être être bien certain que ces barres et ces montants de porte n'étaient pas faits en « planches », mais taillés dans des poutres, et que chaque traverse et chaque montant était formé d'une seule pièce de bois.

ADOLPHE LODS.

---

ADOLPHE REINACH. — **Noé Sangariou.** — *Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien.* — Paris, Durlacher, 1913, 95 p.

La ville d'Apamée de Phrygie fit frapper, on le sait, sous les Sévères des monnaies sur lesquelles étaient représentés Noé — nommé en toutes lettres, ΝΩΕ — et son arche. Comment se fait-il qu'une scène aussi spécifiquement biblique ait pu être gravée sur des médailles officielles dès le début du IIIe siècle après Jésus-Christ? C'est un point d'histoire religieuse qui a été bien souvent discuté, par exemple par Lenormant ou par M. Babelon en France, par Schürer ou M. Usener en Allemagne.

M. Adolphe Reinach croit pouvoir établir que « si l'arche de Noé apparaît sur les monnaies d'Apamée au début du IIIe siècle de notre ère, ce n'est pas la conséquence de la fantaisie d'un magistrat judaïsant, c'est qu'Apamée était le théâtre d'une très ancienne légende phrygienne du déluge et que, depuis la fin du IIIe siècle avant notre ère, le récit biblique avait commencé à s'unir avec les traditions indigènes » (p. 91).

Je ne surprendrai pas les lecteurs de cette Revue, qui connaissent et apprécient depuis longtemps le talent de M. Adolphe Reinach, en leur disant que ce mémoire abonde en hypothèses ingénieuses, en rapprochements suggestifs, que c'est un jaillissement perpétuel d'idées neuves appuyées sur une imposante érudition.

M. Reinach me paraît avoir prouvé, contre M. Babelon, que les « Phrygiens avaient une légende propre du déluge : ce n'était pas un déluge

causé par les eaux du ciel ; c'était un cataclysme lié à des secousses sismiques... Une pareille légende était particulièrement à sa place dans un pays volcanique comme l'est la Phrygie centrale... A Ikonion, Nannakos annonçait le déluge et la nouvelle race d'hommes formée par Athéna et Prométhée ; à Hiérapolis et à Laodicée un temple englouti et une gorge ouverte pour sauver le pays par un glaive divin ; à Pessinonte et à Ancyre, il semble qu'on ait cru à une arche abordant au sommet des monts à la fin du déluge, puisqu'on montrait au mont Agdos... les pierres dont Deukalion et Pyrrha auraient tiré l'humanité nouvelle et qu'un temple abritait, au-dessus d'Ancyre, l'ancre retrouvée par Midas. Enfin, à Patara en Syrie (lisez : en Lycie), on a des traces d'une légende de l'arrivée de l'arche de Persée ou de Téléphos ». A Apamée même il y eut des secousses sismiques qui provoquèrent parfois de terribles inondations. « Une légende nous parle d'un abîme plein d'eau bouillonnante où la ville s'engouffre au temps de Midas et qui ne se referme que lorsque le héros Anchouros, son fils, s'y précipite à cheval » (p. 92). La plupart des dieux d'Apamée étaient considérés comme des divinités des eaux.

« Si les Juifs placèrent de préférence à Apamée la légende de l'arche et l'Ararat, c'est d'abord qu'ils traduisirent par *arche* le surnom de *kibôtos*, » que cette ville portait depuis Antiochus I[er] et « qui désignait peut-être en réalité l'*entonnoir* où s'étaient engouffrées les eaux diluviennes —, c'est ensuite que la ville était dominée par les deux plus hautes cimes de la Phrygie centrale » (p. 93). M. Reinach fait remarquer avec raison que, au temps de Josèphe encore, il n'y avait pas dans le judaïsme de tradition établie sur le lieu où avait atterri l'arche : Ararat dans le texte biblique n'est pas le nom d'une montagne, mais d'un pays, l'Arménie ; et l'on hésitait entre les monts de Gordyène (Kurdistan), Baris en Atropatène (Azerbeidjan), une localité en Osrhoène, le mont Nisir (Zagros), Apamée.

Le récit de l'arche de Noé fut apporté à Apamée, selon M. Reinach, par des Juifs de Babylonie dès la fin du III[e] siècle avant notre ère ; à cette époque, en effet, Antiochus III transporta en Phrygie et en Lydie 2.000 familles juives de Mésopotamie et de Babylonie. « La fusion une fois commencée entre leurs légendes et celles des indigènes, le syncrétisme s'est bientôt développé comme de lui-même au milieu des communautés mixtes. La Sibylle judéo-grecque fait sienne la localisation de l'Ararat à Apamée (I, 261-267) sans doute un siècle avant notre ère » (p. 93). Cette figure est elle-même le témoignage le plus frappant

de cet amalgame judéo-phrygien : « sibylle » était le nom indigène des pythonisses (σιός = θεός et βοῦλλα = βουλή) ; d'autre part la Sibylle juive s'identifie elle-même à la fille de Noé « en profitant de ce qu'une hypostase de la Grande Déesse phrygienne portait aussi le nom de Noé » (d'où le nom de Noéria donné à la fille du héros du déluge). Ce syncrétisme fut développé encore par les chrétiens de la contrée, en même temps qu'il était adopté par les païens. Les magistrats monétaires qui firent frapper les bronzes à l'arche de Noé étaient, en effet, d'après M. Reinach, des païens ; car ils firent exécuter en même temps des médailles où figurent Athéna, Zeus et Kéraïnos.

Les arguments mis en ligne par l'auteur ne sont pas tous d'une égale valeur. Il y a des combinaisons que l'on pourra estimer assez fragiles. Il nous paraît un peu hasardeux, par exemple, pour prendre le texte qui sert de point de départ au mémoire, de conclure de la simple inscription : « Νόη, femme de Sangarios », trouvée à Thasos, que cette femme était prêtresse de la Grande Mère phrygienne, que Noé était le nom d'une naïade du cycle de cette déesse et probablement de la divinité même, et que ce nom a facilité la localisation de Νῶε à Apamée et suggéré le nom de Noéria donné à la Sibylle.

M. Reinach suppose très ingénieusement que le geste de Noé et de la femme qui l'accompagne, sur les monnaies d'Apamée, geste qu'on interprète d'ordinaire comme exprimant l'adoration, était dans le tableau dont a dû s'inspirer le graveur, celui de Deucalion et de Pyrrha jetant des pierres par dessus leur épaule. Soit ; mais comment cette conjecture se concilie-t-elle avec cette autre hypothèse de M. Reinach que le personnage féminin associé au héros du déluge représente, non sa femme, mais sa fille, la Sibylle ?

Pour prouver que l'auteur des Oracles Sibyllins n'a pas utilisé seulement le récit biblique, mais a connu une tradition phrygienne du déluge, M. Reinach allègue que « le déluge de la Genèse est produit par des pluies torrentielles, celui de la Sibylle par l'ouverture des abîmes de la terre » comme dans la tradition locale d'Apamée (p. 19, 21). L'auteur, en écrivant ces lignes, ne s'est souvenu que de Gen. 7, 12, qui est de J, et a oublié le verset précédent (de P) où on lit : « toutes les sources du grand abîme jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent. » Le poète sibyllin n'a fait ici que s'inspirer du récit biblique.

C'est par inadvertance sans doute aussi que M. Reinach, résumant Gen. VIII, 8[1], écrit : « le J et l'E sont trop mêlés pour pouvoir être dis-

1) Lisez : Gen. VII et VIII.

tingués avec certitude. » D'abord il n'y a pas, comme on sait, de fragments *élohistes* (E) dans la Genèse avant l'histoire d'Abraham ; M. Reinach a voulu parler d'éléments *sacerdotaux* (P). De plus dans le récit du déluge le départ est si facile à faire entre les deux versions (J et P) qu'il a été accompli du premier coup par Astruc (1753) à peu près exactement comme on le fait aujourd'hui.

L'intervention des eaux souterraines dans la production du déluge n'est donc pas un trait que l'auteur des Oracles Sibyllins a nécessairement emprunté à une tradition phrygienne ; ce que l'on pourrait dire plutôt, c'est que la présence de ce détail dans le récit biblique a facilité la fusion du déluge de Noé avec l'inondation sismique d'Apamée. Et il y aurait même lieu de se demander si l'auteur sacerdotal, en faisant intervenir les « eaux d'en bas », alors que les traditions antérieures (babyloniennes et yahviste) ne parlaient que de la chute des « eaux d'en haut », n'a pas voulu tenir compte d'une tradition locale analogue à celle des Phrygiens (celle d'Hiérapolis de Syrie par exemple), et qui attribuait le déluge à un phénomène souterrain.

Dans le même ordre d'idées on pourrait rechercher comment la tradition israélite a été amenée à faire de Noé le héros du déluge : pourquoi, alors que l'ensemble du récit hébreu du cataclysme est manifestement d'origine babylonienne, a-t-elle donné le rôle principal à « l'homme des champs », à l'inventeur de la culture de la vigne qu'était Noé ? Ce héros agraire palestinien, syrien ou peut-être héthéen, aurait-il déjà, avant d'être adopté par les Israélites, été mêlé à quelque légende diluvienne, et, s'il était héthéen, à quelque légende diluvienne originaire de l'Asie Mineure ?

Mais je ne veux pas avoir l'air d'attacher à ces réserves de détail une importance que je ne leur prête pas. M. Reinach, à mon sens, a réuni assez de faits solides et de présomptions vraisemblables pour qu'on puisse regarder comme établie sa thèse centrale : qu'il a existé un mouvement syncrétiste judéo-phrygien qui avait commencé dès avant le début de notre ère, et dont les monnaies au type de l'arche de Noé sont une manifestation très curieuse, mais en somme très logique.

Adolphe Lods.

---

R. H. Charles. — **Fragments of a Zadokite Work**, *translated from the Cambridge Hebrew text and edited with introduction, notes and indexes.* — Oxford, Clarendon Press, 1912, xvii-42 pages, 5 sh.

Parmi les ballots de débris de vieux manuscrits que contenait la *gueniza* (c'est-à-dire le grenier aux livres de rebut) d'une synagogue d'Égypte, à Fostat, près du Caire, et d'où ont déjà été extraits les fragments de l'original hébreu du Siracide, on a retrouvé quelques feuillets que M. Schechter a publiés en 1910 sous ce titre : « Fragments d'un ouvrage sadoqite. »

L'original est déposé à la bibliothèque de l'Université de Cambridge ; mais, par un procédé que M. Charles apprécie plutôt sévèrement, M. Schechter a imposé à la Bibliothèque l'obligation de ne montrer le manuscrit à personne avant 1915. La chose est d'autant plus regrettable que l'auteur n'a pas publié le fac simile de l'original tout entier et que, en étudiant les quelques pages dont il donne la photographie, on constate qu'il n'a pas toujours réussi à bien déchiffrer le texte (qui est, du reste, en assez mauvais état). On ne peut donc que savoir gré à M. Charles d'avoir publié une traduction nouvelle du document, pour laquelle il a utilisé les versions, déjà très améliorées, de M. Israël Lévi et du P. Lagrange.

Le fragment contient deux parties : des exhortations et des lois. Dans la première section l'auteur recommande à ceux qu'il appelle « les membres de l'Alliance » ou « les connaisseurs de la justice », plus ordinairement « les pénitents d'Israël » et une fois « les fils de Sadoq », de rester fidèles à la nouvelle alliance conclue au pays de Damas ; il leur rappelle les châtiments qui ont atteint les membres de la faction adverse et fait à ce propos de nombreuses allusions à l'histoire de son propre groupe. Il annonce que les « bâtisseurs de muraille », — comme il appelle d'ordinaire les adversaires, — ainsi que les traîtres qui abandonneront l'alliance, auront à subir des peines plus graves encore lors de la venue du Messie, qui sortira d'Aaron et d'Israël ; ils seront livrés entre les mains de Bélial, tandis que les fidèles recevront joie, puissance, pardon et secours.

La seconde partie contient des règles sur l'organisation intérieure du groupe et des lois « que le peuple tout entier doit suivre » pour ne pas être maudit : sur le sabbat, par exemple, les contacts impurs, les aliments, les objets trouvés, les témoins, etc.

L'ouvrage auquel appartenaient ces fragments doit très probablement être identifié avec le « livre de Sadoq », que les Caraïtes invoquaient volontiers comme précurseur de leur mouvement de protestation contre le judaïsme talmudique. Kirkisani, en effet, Caraïte notoire du x<sup>e</sup> siècle, nous apprend que Sadoq, l'auteur de ce livre, avait été le premier à attaquer les rabbanites, qu'il interdisait le divorce et défendait à l'homme d'épouser sa nièce, en s'appuyant sur le texte de la Loi qui range le mariage avec une tante parmi les unions illicites (*Lév.* 18, 13) : si la tante n'a pas le droit d'épouser son neveu, l'oncle n'est pas autorisé non plus à se marier avec sa nièce. Or ce raisonnement se retrouve précisément dans nos fragments, ainsi que la polémique contre le judaïsme pharisien et l'interdiction du divorce.

L'écriture des deux manuscrits (car il y a des débris de deux manuscrits en partie parallèles) paraît être du x<sup>e</sup> et du xi<sup>e</sup> siècle. Mais le petit ouvrage a été composé, à coup sûr, bien avant le mouvement caraïte du viii<sup>e</sup> siècle. Il est, en effet, écrit en une langue hébraïque très pure, teintée parfois d'aramaïsmes, mais où l'on ne relève aucune influence de la langue de la michna ou du talmud.

De plus, l'auteur reproche à ses adversaires de s'être laissé infecter par « le poison des rois de Grèce » (9, 20). Il ne mentionne pas l'influence — bien autrement redoutable à partir de 63 av. J.-C. — de Rome ; et le terme même par lequel il désigne l'hellénisme (« les rois de Grèce ») suggère que de son temps la Grèce disposait non seulement du prestige de la culture, mais de la puissance politique.

Ajoutons, enfin, que le sermonnaire, qui rend ses adversaires responsables de toutes les calamités qui frappent la nation, ne mentionne jamais l'anéantissement du Temple et de Jérusalem par les Romains, catastrophes bien plus graves et où il n'aurait pas manqué, s'il en avait eu connaissance, de voir le châtiment exemplaire des profanations que commettent, selon lui, les membres de la faction ennemie. Il parle souvent du sanctuaire et de la ville sainte, mais toujours comme de choses qui existent encore.

Comme, d'autre part, notre petit fragment cite expressément et utilise souvent le livre des Jubilés et qu'il cite également les Testaments des XII Patriarches (un passage, il est vrai, aujourd'hui perdu), le livre doit avoir été écrit, d'après M. Charles, entre 106 — je dirais plutôt 78 — avant J.-C. et 70 après.

M. Charles croit pouvoir préciser davantage encore et incline à placer la composition du livre au début du règne d'Hérode (18-8 av. J.-C.),

principalement parce que dans le Messie né d'Aaron et d'Israël il croit reconnaître Alexandre ou Aristobule, fils de Mariamne — la descendante des grands-prêtres hasmonéens — et d'Hérode qui pouvait être considéré comme un Israélite. Cette précision paraît bien hypothétique.

Le milieu où le petit ouvrage a vu le jour était nettement et même violemment antipharisien. Il est aisé, en effet, de reconnaître les Pharisiens dans ces adversaires auxquels l'auteur reproche entre autres choses de souiller le sanctuaire, parce qu'ils permettent le mariage de l'oncle avec sa nièce, — de légitimer la luxure, parce qu'ils autorisent l'homme à se remarier du vivant de la femme qu'il a répudiée, — et encore de changer arbitrairement la date des fêtes, parce qu'ils ne suivent pas le calendrier du livre des Jubilés, lequel comportait une année de 364 jours, formée de 12 mois de 30 jours et de 4 épagomènes, tandis que les Pharisiens tenaient pour le mois purement lunaire de 29 ou 30 jours, quitte à ajouter tous les 2 ou 3 ans un 13e mois intercalaire.

Mais auquel des groupes qui ont combattu le pharisaïsme faut-il attribuer la paternité du « Livre de Sadoq » ? MM. Schechter et Kohler ont pensé à une secte samaritaine, apparentée — d'après Schechter — ou même identique — selon M. Kohler — à celle de Dosithée. Cette hypothèse ne paraît pas heureuse ; car dans le milieu auquel appartenait notre auteur on vénérait les livres des prophètes à l'égal au moins de la Tôrâ, on y considérait Jérusalem comme la ville sainte, le temple de Sion comme le sanctuaire et Juda comme la patrie.

Il n'y a pas lieu davantage de songer à une secte chrétienne comme l'a proposé M. Margoliouth (*the Athenaeum* nov. 26, 1911 ; *Expositor*, déc. 1911 ; mars 1912) ; car des chrétiens n'auraient guère pu présenter le Messie comme naissant *d'Aaron* et d'Israël ni polémiser contre la croyance au Messie issu de David ; on ne s'expliquerait pas non plus que, dans un manifeste aussi long que celui-là, ils n'aient fait aucune allusion à la crucifixion ou à la résurrection du Christ.

On pourrait penser aux Esséniens, qui avaient une organisation rappelant celle de notre groupe. Mais l'approbation donnée aux sacrifices exclut également cette possibilité.

Du moment que les autres milieux antipharisiens ne conviennent pas, M. Charles, à la suite de M. Israël Lévi, a cru devoir chercher du côté du sadducéisme. Le rôle attribué dans notre livre à Sadoq, quel que soit, du reste, le personnage ainsi désigné, parle en faveur d'un lien organique quelconque avec le parti sadducéen ; les membres du groupe sont appelés une fois « fils de Sadoq ». Cela expliquerait

aussi le rôle prépondérant reconnu aux prêtres, l'origine aaronide attribuée au Messie (même idée dans les Jubilés et peut-être dans les Testaments des XII Patriarches) et les tours de force exégétiques tentés par l'auteur pour éliminer de l'Ancien Testament l'annonce d'un Messie fils de David. Sur certains points les lois formulées dans nos fragments se rencontrent avec des règles attribuées aux Sadducéens (par exemple l'interdiction des mariages entre oncle et nièce).

Mais, d'autre part, comment se fait-il, s'il est sadducéen, que notre ouvrage (du moins dans les feuillets retrouvés) ne fasse aucune allusion au grand prêtre, ne lui réserve aucune place dans l'organisation intérieure du groupe, attribuant l'autorité suprême à un personnage revêtu du titre de *mebaqqêr*, c'est-à-dire sans doute « pasteur » (plutôt que « censeur »), celui qui s'occupe des brebis (d'après Éz. 34, 11-12), mais qui paraît être un laïque? Comment se fait-il que la croyance à la vie future ne soit jamais combattue? Il y a même deux passages, un peu ambigus d'ailleurs, qui pourraient faire penser qu'elle était admise dans le milieu d'où provient notre livre. Comment expliquer encore que le parti qui parle ici paraisse être, non un parti gouvernemental, en possession du pouvoir, mais un parti d'opposition outrancière, qui a été obligé, pour se constituer, de s'enfuir au pays de Damas, et dont les membres prêtres promettent de ne pas toucher à l'argent du Temple parce qu'il est impur?

M. Charles croit pouvoir résoudre ces difficultés en supposant que notre livre reflète, non pas le sadducéisme courant, orthodoxe, mais un « sadducéisme réformé », qui avait adopté des doctrines nouvelles, apparentées à celles des Pharisiens.

Les questions soulevées par ces fragments sont fort délicates. Mais tout bien pesé, j'estime que la voie où se sont engagés MM. Israël Lévi et Charles semble la meilleure: *un ouvrage antérieur à la ruine de Jérusalem et se réclamant du nom de Sadoq ne peut guère être qu'un écrit sadducéen*. Quant aux rapports de ce livre et du groupe dont il émane avec le sadducéisme tel qu'on avait cru pouvoir le reconstituer d'après le Nouveau Testament, Josèphe et la Michna, on pourrait les concevoir autrement que ne l'a fait M. Charles, si plausible que soit, du reste, son hypothèse.

On pourrait admettre, par exemple, que c'est le « livre de Sadoq » récemment retrouvé qui représente le sadducéisme original et que celui que nous connaissons — fort mal d'ailleurs — par les sources du Ier siècle après notre ère, le sadducéisme des grands prêtres, en est une

forme abâtardie ou une dissidence — une de ces dissidences que combat si vivement le sermonnaire dans la première partie.

Si l'on se range à l'hypothèse de M. Charles — et surtout si l'on adopte celle qui vient d'être suggérée —, notre fragment devient un document de premier ordre sur le sadducéisme, et qui fait apparaître ce mouvement sous un jour assez nouveau et beaucoup plus favorable que celui que projetaient sur lui les sources pharisiennes et chrétiennes.

Ce qui est tout à fait nouveau, c'est qu'il y avait au sein — ou au début — du sadducéisme une confrérie presque aussi fortement organisée que l'ordre essénien, aussi fermée que la *ḥaboura* pharisienne. Le principe d'après lequel il faut constituer une *ecclesiola in ecclesia*, une société de purs réalisant la religion intégrale et où l'on entre après des engagements formels paraît avoir régné alors dans tous les milieux juifs : sadducéens, esséniens, pharisiens, disciples du Baptiste, église chrétienne. Sur ce point il faut faire, dans une certaine mesure, amende honorable à Josèphe : pharisaïme et sadducéisme n'étaient pas seulement des partis : c'étaient en un sens des sectes, αἱρέσεις.

On voit aussi que dans le groupe sadducéen il y avait — ou il y avait eu — des besoins religieux positifs. Le groupement dont nous parlent nos textes est né, comme le groupement pharisien, d'un sentiment intense de la nécessité d'observer intégralement la Loi (telle qu'on la comprenait dans ce milieu). Le sadducéisme n'était donc pas tout entier — ou n'avait pas toujours été — un élément négatif et conservateur.

Il n'était pas non plus exclusivement un groupement d'aristocrates. Le parti dépeint dans nos textes était sans doute un parti clérical (et par là il s'oppose foncièrement au pharisaisme), mais ce n'était pas le parti des grands-prêtres.

Enfin l'une des révélations les plus inattendues de ce document, c'est l'étroite affinité spirituelle qui s'y manifeste sur certains points entre Sadducéens et Pharisiens. Voilà des « fils de Sadoq » qui croient à Bélial, à Mastéma (Satan), au Prince des Lumières qui a illuminé Moïse (la loi transmise par des anges) ! Voilà des Sadducéens qui attendent le Messie, qui citent avec éloge des ouvrages apocalyptiques, qui méditent les Prophètes plus peut-être que la Tôrâ, qui font aux laïques une large place dans leur organisation à côté des prêtres, qui admettent des « savants d'Israël » (c'est-à-dire laïques) à côté des « docteurs d'Aaron » (8, 3) ! Ainsi donc, en dépit des anathèmes virulents qu'on se lançait, Sadducéens et Pharisiens, enfants du même temps et

du même peuple, étaient beaucoup plus voisins les uns des autres que ne le faisaient supposer les textes du Iᵉʳ siècle.

ADOLPHE LODS.

---

LÉON GRY. — **Les Paraboles d'Hénoch et leur messianisme.** — Paris, Alphonse Picard, 1910, xvi-191 p., 6 fr.

Ce livre est formé d'une suite d'articles parus d'abord dans la revue belge le *Muséon* en 1905, 1906, 1908 et 1909. L'auteur étudie successivement le messianisme dans quelques apocryphes du IIᵉ et du Iᵉʳ siècle (partie anciennes du livre d'Hénoch, Psaumes de Salomon), la composition littéraire des « Paraboles » d'Hénoch, leur messianisme, l'époque de leur composition et enfin le rapport du messianisme des Paraboles avec la théologie juive contemporaine.

La thèse principale de M. Gry est que la section du livre d'Hénoch appelée « les Paraboles » est formée de plusieurs sources que l'on peut encore distinguer. M. Beer, dès 1900, avait suggéré cette solution en faisant remarquer que l'ange qui accompagne Hénoch est appelé tantôt « l'ange de paix qui marchait avec moi » et tantôt « l'ange qui allait avec moi » (dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, II, p. 227). M. Appel développa cette indication et partagea les chap. 37-71 du livre d'Hénoch entre cinq sources au moins : les deux premières caractérisées par leur façon de désigner l'ange interprète, la troisième par l'accent qu'elle met sur la Sagesse ; la quatrième serait constituée par une petite apocalypse et la cinquième par les fragments où le héros est Noé (*Die Komposition des äthiopischen Henochbuches*, Gütersloh, Bertelsmann, 1906). Ce sont presque trait pour trait les conclusions adoptées par M. Gry, sauf que la quatrième source est selon lui, non une petite apocalypse, mais un « livre d'astronomie » (41, 3-9 ; 43, 1-3 ; 44 ; 59).

On n'a pas le sentiment que M. Gry ait rendu l'argumentation de M. Appel beaucoup plus convaincante, en dépit des compléments, des corrections et des tempéraments qu'il y a apportés. Il y a certes des disparates, des contradictions même, dans les Paraboles. Mais l'hypothèse de M. Gry serait loin de les expliquer toutes. Par exemple d'après 54, 6 Azazel et ses bandes sont jugées par Dieu, d'après 55,4 par « l'Élu » ; or, M. Gry attribue ces deux passages au même auteur. On se demande dès lors si, pour rendre compte de ces contradictions, il faut recourir à

l'hypothèse de la fusion de plusieurs sources écrites ou si elles ne sont pas tout simplement imputables à un auteur unique, plus soucieux, comme tous ses pareils, de prêcher sa foi que de développer un système cohérent, plus attentif à colliger les éléments hétérogènes que lui fournissait la tradition qu'à construire un édifice bien lié. Les auteurs d'apocalypse, comme le remarque M. Gry lui-même, se plaisaient « dans le vague et le charme même du mystère ».

De plus, abstraction faite des fragments noachiques, que tous les critiques mettent à part, les sources que M. Gry propose de distinguer dans les « Paraboles » n'ont pas de physionomie bien distincte : elles ont le même style, elles développent le même cercle d'idées ; M. Gry les croit composées à la même époque. Les deux principales, selon lui, affirment la préexistence du Messie et lui attribuent les mêmes titres ; elles ne sont en désaccord que sur le mode de l'activité de l'Élu à la fin des temps, celui-ci devant, d'après l'une, agir par des moyens naturels et se servir des métaux pour renverser les rois, d'après l'autre, intervenir comme un juge surnaturel devant qui les métaux fondront, et non comme un justicier.

Dans ces conditions la question de la composition littéraire des Paraboles n'a plus qu'un intérêt bien secondaire ; il importe assez peu, en effet, à l'histoire des idées religieuses, de savoir si ces pages ont été rédigées par un ou par plusieurs écrivains, du moment que les auteurs multiples appartiendraient à la même petite école et à la même époque.

A côté de cette hypothèse discutable, l'ouvrage de M. Gry renferme de nombreuses recherches intéressantes, par exemple sur l'histoire des divers noms donnés au Messie, spécialement sur le titre de Fils de l'Homme, sur l'époque de la composition des Paraboles, que l'auteur place entre 94 et 79 ou entre 70 et 64, sur l'influence exercée par le messianisme des Paraboles sur la théologie juive contemporaine : M. Gry estime que le Messie des Paraboles n'a jamais été populaire : les masses continuaient à attendre un Roi national.

Adolphe Lods.

---

G. Klein, rabbin à Stockholm. — **Der aelteste christliche Katechismus und die jüdisches Propaganda-Literatur.** — Berlin, Reimer, 1909. xi-273 pages, 6 mk.

Les premiers missionnaires chrétiens dans le monde gréco-romain ont, on le sait, trouvé presque partout, autour des communautés juives,

des groupements d' « hommes craignant Dieu », c'est-à-dire de païens qui avaient adopté dans une mesure plus ou moins large les croyances et les pratiques du judaïsme. Ces milieux de prosélytes déjà sortis du paganisme formaient un terrain exceptionnellement favorable, où la doctrine nouvelle recruta de nombreux adhérents. Mais comment s'étaient constitués ces groupements ? Sous quelle forme, par quels hommes avait été faite la propagande juive, très active apparemment, qui leur avait donné naissance ? C'est un point sur lequel nous n'avons que des lumières très insuffisantes.

M. Klein, développant une thèse esquissée par M. Harnack, croit pouvoir établir que les Juifs avaient, pour la propagande parmi les païens, un véritable catéchisme, qui a servi de modèle et de base au « plus ancien catéchisme chrétien », c'est-à-dire à la Didachè.

Voici la marche générale de sa démonstration.

Dans l'ancien Israël il y avait deux classes d'éducateurs : les prêtres et les prophètes, les premiers conservant les rites, bien qu'ils essayassent de les remplir d'un contenu monothéiste, les autres enseignant que la seule obligation imposée à l'homme est la « connaissance de Dieu », accessible à toute conscience humaine.

Continuateurs de l'œuvre des prophètes, les « sages », dès avant l'exil, ne parlaient que des exigences morales posées à l'homme en général ; ils semblaient ignorer le rituel, le culte et tout ce qui est spécial au peuple d'Israël.

Les écrits des prophètes et des sages ayant été recueillis dans la Bible, c'est à ce ruisseau d'eau vive que viennent puiser ces maîtres non officiels. Ils parcourent le monde comme missionnaires ; ils essaient de donner aux païens un idéal moral en le prêchant sous les noms de la Sibylle, d'Orphée, d'Hésiode, de Phocylide. En Palestine même des agadistes et des allégoriciens (*dôrešê rešoumôt*) libèrent l'esprit des liens de la lettre. Ils placent au centre la doctrine des « voies de Dieu », justice et amour, que l'homme est appelé à imiter ; cette doctrine est résumée dans la formule *'ani wehou* « moi et lui », qui constitue le « nom caché » de Dieu (*šêm hammephôrâš*) : quiconque fait les œuvres de Dieu est un avec lui. Cette doctrine constituait l'essence même de la religion de Jésus ; c'était elle qu'il entendait formuler lorsqu'il déclarait à la fête des Tabernacles : « Moi et le Père nous sommes un » (Jean 10, 30). Et c'est pour avoir prononcé le « nom caché » de Dieu en disant : « je le suis » (*'âni wehou*) que Jésus a été condamné par les Juifs (Marc 14, 61-64 ; cf. Mt. 26, 65).

Pour préparer leurs auditeurs à l'enseignement des « voies de Dieu » les sages prêchent d'abord le *dèrèk 'èrès*, c'est-à-dire les commandements que Dieu révèle à tout être humain dans sa conscience, et spécialement la « règle d'or » : « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse », qui se retrouve dans l'enseignement de Hillel, de Philon, comme dans celui de Jésus, et plus tard dans celui d'Aqiba, dans la Didachè.

Ainsi se constitua un véritable catéchisme juif, qui se transmit d'abord obligatoirement par voie orale seulement comme la halaka des rabbins. C'est la Didachè qui nous l'a conservé le plus fidèlement dans la doctrine des « deux voies » accompagnée d'une liste de vertus et de vices. Mais on en relève des traces dans la littérature de propagande juive ou hellénistique, spécialement dans Pseudo-Phocylide, Pirke R. Eliézer et Orḥot Ḥayyim : ce dernier ouvrage prouve que le catéchisme juif (et la Didachè) se terminait par une partie eschatologique.

L'esprit de ce manuel de propagande était empreint d'une grande largeur : on se proposait d'inculquer aux païens un idéal moral, non de faire d'eux des Juifs. C'est seulement lorsque commença la mission chrétienne, qui préconisait le « changement des coutumes de Moïse » (Actes 6, 14), que le judaïsme officiel se fit plus exigeant : les rabbins formulèrent des règles (*halakôt*) pour les païens convertis ; ils établirent une distinction entre le *guêr sèdèq* ou « prosélyte de la justice », astreint aux mêmes obligations que le Juif de naissance, et le *guêr tôšâb* ou « prosélyte métèque », auquel on imposait seulement un nombre limité d'observances que les savants fixaient, du reste, différemment.

La prédication de Paul porta un coup mortel à la mission juive en « abattant la barrière qui avait été dressée entre Israël et les païens. Les païens craignant Dieu ne seront plus considérés comme des recrues de second ordre, comme des demi-prosélytes (*guêr tôšâb*), comme une sorte d'appendice au judaïsme. En Christ tous sont désormais égaux. Un nouveau peuple est né, le peuple des chrétiens. » Aussi les païens altérés de rédemption vinrent-ils en masse aux églises pauliniennes.

Malgré une longue résistance et en dépit de succès passagers, la propagande juive fut enfin définitivement arrêtée par l'autorité romaine : depuis Hadrien la profession du judaïsme fut poursuivie comme un crime.

L'ouvrage se termine par un appendice sur la forme primitive du Notre Père. M. Klein, contrairement à l'opinion émise par M. Harnack et d'autres, croit d'une façon générale à l'antériorité de la version plus

longue donnée par l'évangile de Matthieu, parce qu'elle est plus conforme au type officiel de la prière juive (sept demandes; trois éléments : louange, prière, action de grâce). Pour la même raison il donne la préférence aux leçons propres au premier évangile. Il y a là un critère intéressant et des rapprochements suggestifs; on pourrait toutefois se demander si la prière de Jésus n'a pas après coup subi quelques additions ou modifications destinées précisément à la mieux adapter au modèle de prières courant dans le judaïsme.

On a l'impression que, dans l'ensemble de son livre, M. Klein n'a pas été assez sévère pour lui-même dans le choix des preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse. Il s'est fait la tâche un peu trop facile en trouvant des traces d'un catéchisme juif partout — ou à peu près — où il rencontre les expressions « voie de Dieu » ou simplement « voie », « connaissance de Dieu », justice et amour, etc.

Il est bien hasardeux, pour reconstituer un catéchisme antérieur à l'ère chrétienne, d'utiliser un ouvrage de rédaction aussi moderne que le traité *Orḥot Ḥayyim* ou « Testament d'Éliézer le Grand » qui, d'après M. Klein lui-même, n'a reçu sa forme actuelle qu'au moyen-âge.

Il y a dans le développement sur le nom mystérieux de Dieu, identifié avec la formule *'ani wehou*, des fantaisies rappelant les procédés d'exégèse des talmuds et où aucun moderne sans doute ne pourra suivre l'auteur; les chap. 7-10 de Jean et la réponse de Jésus au grand-prêtre : « je le suis » n'ont qu'une ressemblance verbale avec cette formule mystique.

L'idée qu'il a existé un catéchisme juif ayant servi de base aussi à la propagande chrétienne est, en soi, très plausible; mais on ne peut pas dire que l'ouvrage de M. Klein ait fourni la preuve décisive de son existence ou apporté des précisions qui s'imposent sur son contenu.

La partie la plus instructive du livre est constituée par une traduction de la Didachè, accompagnée de notes où l'auteur a cité un grand nombre de passages parallèles tirés des écrits rabbiniques.

Une question en terminant : pourquoi M. Klein ne souffle-t-il mot des ouvrages d'un savant qui, depuis plusieurs années, s'est efforcé précisément de résoudre le même problème auquel s'est attaqué notre auteur, M. Seeberg, qui a publié en 1906 *Die beiden Wege und das Aposteldekret* (Leipzig, Deichert) et en 1908, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (ibid.)?

ADOLPHE LODS.

---

## A. Avalon. Works on Tantra.

**Tantra of the Great Liberation** (Mahânirvâṇa Tantra), a translation from the Sanskrit, with Introduction and Commentary. London, Luzac, 1913.

**Hymns to the goddess, by Arthur and Ellen Avalon** (From the Tantra and other Shâstra and the Stotra of Shangkarâchâryya), with Introd. and Comment., xii-179 p., ibid., 1913.

**Principles of Tantra** (Tantra-tattva of Shriyukta Ṣhiva Chandra Vidyârṇava Bhattâchâryya Mahodaya) edited with Introd. and Comment. by A. Avalon. London, Luzac, 1913, grand in-8 de LXXXI-393 p., 10 sh. or 8 r. Part I (Part. II sous presse et III en préparation).

**Tantrik Texts.** I. Tantrâbhidhana with Vijanighantu and Mudrânighantu-Tantrik Dictionary, grand in-8 de VIII-57 et 64 p., Calcutta, Sanskrit Press and London, Luzac, 1913, 2 sh. or 1,8 r.

II. Shatchakranirûpana, a work on the six centres of the Body, by Pûrṇânanda Svâmi, with Comment. of Shangkara. Pâdukâpanchaka (fivefold Footstool of the Guru), with Comment. of Kâlicharaṇa and Notes from the Tikâ of Vishvanâtha on the second Patala of Kaivalya Kâlikâ Tantra. Ibid, 1913, 3 sh. or 2 r.

*En préparation* : traduction du **Schatchakranirûpana** et du **Kulârnava Tantra** (Ocean of Kula Tantra). — Texte du **Prapanchasâra Tantra**.

Pour la première fois dans l'histoire de l'indianisme, une branche énorme, presque inconnue, de la littérature religieuse hindoue nous est brusquement révélée par toute une moisson de travaux considérables parus coup sur coup depuis un an et que doivent suivre incessamment d'autres publications du même ordre; on ne peut ni ne doit se défendre d'une admirative surprise en contemplant ce magnifique « record » historique et philologique, accompli non pas par un nouveau venu à l'orientalisme, car l'œuvre suppose de nombreuses années de labeur, mais par un chercheur ignoré jusqu'ici de plus d'un indianiste européen. L'obscurité du langage, la bizarrerie des pensées, l'étrangeté quelquefois jugée scandaleuse des rites, détournèrent les savants les plus courageux d'étudier l'immense littérature des Tantras. Un chapitre de Burnouf, quelques jugements d'A. Barth, plusieurs pages de L. de la Vallée-Poussin dans son « Bouddhisme » et dans ses « Études

et textes Tantriques (Pañcakrama, Gand 1896) » : voilà, si l'on y ajoute quelques éditions de textes, tout ce dont devait se contenter notre curiosité. — Voici maintenant ce que nous apporte A. Avalon : 1° plusieurs textes, inaugurant une série d'éditions, à la tête de laquelle fut très à propos placé un spécimen de ces Koças ou dictionnaires techniques sans lesquels l'interprétation des œuvres tantriques serait non pas épineuse, mais impraticable ; 2° des traductions. Celle du Mahânirvâṇa tantra (1re partie), remarquable par son ampleur et par l'importance dogmatique du traité, met à notre portée un échantillon des Tantras. Les « Hymnes à la Déesse », recueil d'extraits de provenances diverses, relatifs au culte des divinités féminines, présente en une version brillante de poétiques invocations caractéristiques de cette littérature. Le « Tantratattva », œuvre d'un paṇḍit moderne, héritier des traditions sans l'intelligence desquelles il serait vain d'aborder le Tantrisme, est un traité si complet du sujet, qu'Avalon n'hésite pas à entreprendre sa publication, quelque étendue qu'elle dût être, et à le commenter comme un texte ancien ; 3° des Préfaces, des Introductions dans lesquelles l'éditeur, le traducteur se fait critique et historien pour nous faciliter l'accès des œuvres, à la lumière de sa propre interprétation. L'Introduction au Mahânirvâṇa Tantra est constituée par une étude unique en son genre sur le vocabulaire tantrique : elle serait un κτῆμα εἰς ἀεί, si l'auteur nous y donnait de plus abondants renvois au texte et s'il avait dressé un index alphabétique de tous les termes auxquels il touche en passant ; telle qu'elle nous est offerte, elle est extrêmement précieuse. Cherchons à dégager quelle notion se fait du Tantrisme celui qui restera par excellence son exégète.

Il faut d'abord, c'est la question préjudicielle, poser en principe que les Tantras n'ont pu être pris pour de simples ramassis d'aberrations, que parce qu'on en ignorait la clef. Étudier ces textes avec la seule aide d'un dictionnaire sanscrit ordinaire, c'est se condamner à n'y rien comprendre ; car les mots sont souvent détournés de leur sens usuel, et il est fait emploi de syllabes qui relèvent de la mystique, non de la philologie. Si nous envisageons non leur langue, mais leur contenu, il ne faut pas nous laisser déconcerter par la juxtaposition dans ces œuvres des matériaux les plus hétéroclites : ce sont des encyclopédies où s'entassent des pratiques rituelles, des recettes magiques, des prescriptions législatives, des considérations théoriques, tout cela sans aucun ordre, si l'on en juge par nos idées européennes, mais selon des correspondances qui s'aperçoivent une fois que l'on est initié ou familiarisé

avec les textes. Aussi est-ce encore à un point de vue exotérique, non au point de vue propre d'un Indien, que de telles œuvres paraissent encyclopédiques : la vérité est qu'elles sont des traités de vie religieuse conformant aux pratiques et aux croyances des diverses sectes, du Çivaïsme, du Yoga, du Bouddhisme une conception génériquement hindouiste de la loi (dharma) et des conditions humaines (âçramas). Elles régissent la pratique bien plus qu'elles n'alimentent la spéculation : aussi se présentent-elles comme des prescriptions, que nous déclarons, selon les cas, superstitieuses, juridiques, magiques ou mystiques, suivant qu'elles concernent la dévotion, la vie sociale, le rite ou la vie intérieure. Elles visent à nous mettre, par l'acquisition d'un rite efficace (sâdhana) en possession du succès religieux (siddhi), qui rend l'homme parfait (siddha), autant du moins que le comporte la période cosmique actuelle (kaliyuga), dont elle sont proprement le texte sacré (çâstra, âgamas). Seule, une définition formelle ainsi conçue peut embrasser les traits fondamentaux de la littérature tantrique, non telle ou telle particularité de son contenu, si importante soit-elle, par exemple, l'adoration des formes féminines de la divinité (çakti) chez les Çâktas.

Telle serait, en bref, la façon dont nous interprèterions volontiers les substantielles Préfaces ou Introductions d'A. Avalon, dont la richesse ne saurait transparaître à travers une sèche analyse. Aucun indianiste, sans doute, ne soulèvera d'objections contre de semblables manières de voir; car, certains indigènes mis à part, personne ne connaît aussi à fond le Tantrisme que l'auteur de ces livres. Tout au plus quelqu'un qui considère de plus loin et avec simplisme les données si patiemment étudiées par notre auteur, peut-il, en s'instruisant de ses travaux, risquer certaines appréciations générales implicitement, mais implicitement seulement, contenues dans les exposés d'A. Avalon. D'une part les Tantras sont l'aboutissement de toute la littérature religieuse indienne : ils prétendent se substituer aux Védas, et ont quelque titre à y aspirer, car en eux viennent converger les cultes populaires non plus seulement sous leur forme brahmanisée, tels qu'on les trouvait dans les Purâṇas, mais sous leur revêtement aussi bien bouddhique ou sectaire, puisque le Tantrisme s'est imposé à toute la mentalité hindoue. A certains égards, le Tantrisme nous apparaît comme une extension, une transposition de la discipline du Yoga, pratiquée non plus par des solitaires, mais en commun; les thèses physiologiques relatives aux cakras, disons aux centres nerveux, sont des emprunts au Yoga, et peut-être les rites jugés obscènes, dont l'importance, d'ailleurs, fut exagérée, sont-ils des exercices

de Yoga, des postures (âsana), prises non plus par un ascète, mais par un couple. Ce n'est pas seulement par son sexualisme, dont l'adoration des Çaktis et des Déesses est la projection mythique hypostasiée, que le Tantrisme pourrait se définir un Yoga collectif : c'est par son caractère nettement social : et ici nous saisissons un aspect sous lequel il atteste une véritable révolution dans les idées indiennes. Le culte tantrique ne fait pas acception de caste ni de situation : il accueille le çûdra, l'homme hors caste, à l'égal du brahamane; il accueille et vénère la femme : sous ce rapport il semble individualiste. Mais ces individus qu'il reçoit, il les agglomère en une société secrète, en une église : les mêmes causes produisant les mêmes effets, ne nous étonnons pas que l'on ait supposé chez les fidèles de cette religion les mêmes vices que l'on a toujours dénoncés, calomnieusement ou non, dans les associations qui recherchent le mystère. La raison d'être des Tantras s'explique par la nécessité d'adapter le code religieux et même profane en vigueur dans l'Inde, à ces conditions d'une vie religieuse, collective qui n'avaient jamais encore été réalisées. Souhaitons que les beaux travaux d'A. Avalon nous éclairent de plus en plus sur ces dessous, sur ce tréfond de la vie indienne, dans la mesure où des œuvres écrites peuvent nous en informer. Dès à présent tout indianiste se sentira une dette de reconnaissance envers l'infatigable « scholar » qui assure avec un complet succès une œuvre en apparence ingrate, en réalité féconde.

P. Masson-Oursel.

---

Ch. Guignebert. — **Le problème de Jésus**. Paris, Flammarion, 1914 (*de la Bibliothèque de culture générale*), 1 vol. in-8° de 192 pages. Prix : 1 fr. 50.

On sait le bruit qu'a fait en Allemagne dans ces dernières années la controverse relative à l'historicité de Jésus. Cette discussion provoquée par des hommes comme Kalthoff et Drews a donné naissance à une littérature considérable. En Angleterre et en Amérique la controverse alimentée par les travaux de Robertson et de B. W. Smith n'a pas été moins active. De tout cela il n'est parvenu en France qu'un écho assez faible. La traduction sous le titre « *Jésus a-t-il vécu?* » (Paris, 1912), des conférences contradictoires données à Berlin et publiées sous le patronage de l'union moniste allemande n'a pas suscité un intérêt très général. L'esprit français répugne à de telles exagérations. Parmi nous

aucun critique jouissant de quelque crédit ne s'est rallié aux vues de Drews et de ses partisans.

L'indifférence avec laquelle l'opinion des négateurs a d'abord été accueillie en France n'était pas sans inconvénients. Le silence des critiques risquait d'être interprété comme une preuve d'embarras voire même d'impuissance. D'autre part, il pouvait y avoir dans les arguments invoqués par Drews et par ses partisans des indications utiles à recueillir pour corriger et compléter la critique traditionnelle, aussi devons-nous saluer avec joie la publication du petit volume dans lequel M. Guignebert s'est proposé de donner un tableau des arguments invoqués par Drews et par ses partisans et d'examiner ce qu'il en faut penser. Il l'a fait, il est à peine besoin de le dire, avec ses qualités habituelles d'information solide, de clarté, de mesure, de discussion courtoise et lumineuse.

M. Guignebert a su dégager son exposé de toutes les problèmes de détail qui auraient risqué de rebuter le grand public. Négligeant de parti pris les questions accessoires[1] il a été droit au nœud du débat. Les arguments des critiques extrêmes ont été présentés par lui d'une manière très exacte, discutés avec clarté, jugés avec pénétration. Le lecteur suivra avec intérêt M. Guignebert depuis l'introduction dans laquelle il trace un tableau des origines de la critique négative au XVIII^e siècle[2] jusqu'à la conclusion dans laquelle il formule son jugement sur l'historicité de la personne de Jésus et sur les difficultés auxquelles se heurte fatalement toute tentative d'écrire une « *Biographie de Jésus* ». Il ne manquera pas de souscrire au jugement formulé sur l'école nouvelle.

MAURICE GOGUEL.

---

HENRI MONNIER. — **La mission historique de Jésus**. Deuxième édition, revue et corrigée. Paris, Fischbacher, 1914, 1 vol. in-8° de XXXII-381 pages. Prix : 5 fr.

A propos de la première édition du livre de M. Henri Monnier dont il a rendu compte ici même (Voir *Revue* 1907, t. LVI, p. 109 et s.), Jean

1) Pour alléger l'exposé, M. Guignebert a réuni dans un appendice les notes et les indications bibliographiques.

2) Il faut remarquer en particulier ce que M. Guignebert dit des origines françaises de cette critique.

Réville a formulé avec une très grande netteté le principe d'une distinction qu'il est, à son avis, indispensable de faire entre l'œuvre de l'historien et celle du théologien. Pour lui, il faut, en matière d'histoire, se dégager entièrement de toute préoccupation dogmatique, peu importe d'ailleurs qu'elle soit religieuse ou antireligieuse. Il convient de se placer rigoureusement et exclusivement en face des faits. L'historien doit être capable d'analyser avec autant d'indépendance l'histoire de Jésus que celle de Bouddha, la doctrine de Mahomet que celle de l'apôtre Paul. Telle n'est pas, dans cette seconde édition comme dans la première, la conception, de M. Henri Monnier. La distinction entre l'homme de science et l'homme de foi que d'autres cherchent à réaliser ne lui paraît ni possible ni désirable. Les préoccupations du théologien ne se séparent pas chez lui de celles de l'historien. La conclusion de son livre ne laisse aucun doute sur ce point.

Les partisans d'une étude purement scientifique des origines chrétiennes auraient tort, cependant, de passer en le négligeant à côté du livre de M. Henri Monnier, sous prétexte que l'auteur n'a pas exactement la même conception qu'eux des devoirs et des possibilités de l'histoire. Ils pourront sans doute formuler quelques desiderata. Les uns trouveront que pour intéressantes et suggestives que soient les pages de l'introduction sur le problème littéraire que soulèvent les évangiles, l'étude, si essentielle, des sources n'a pas dans l'œuvre de M. Monnier toute l'importance qu'elle devrait avoir et qu'elle garde un caractère trop général. M. Monnier répondrait sans doute qu'il ne pouvait écrire un ou plusieurs volumes sur la composition des évangiles. D'autres se demanderont si l'exposé de la pensée de Jésus n'aurait pas gagné à être précédé d'une étude sur sa vie, dans la mesure au moins où une telle étude est possible. M. Monnier répondrait qu'il n'a pas voulu écrire une *Vie de Jésus* et à vrai dire, un lecteur n'est pas fondé à réclamer à un auteur autre chose que ce qu'il a voulu donner. D'autres encore, reprocheront à M. Monnier de s'être parfois un peu trop laissé diriger par des réminiscences du quatrième évangile, dans l'interprétation qu'il donne des témoignages synoptiques...

Sur ces points, sur d'autres encore, on pourrait discuter avec M. Monnier mais il est hors de doute qu'à lire son livre on retirera un double profit. On y trouvera d'abord l'exposé très instructif, à la fois sobre, précis et clair de bien des controverses. Et surtout M. Monnier fait revivre la pensée de Jésus avec tant de piété, d'intelligence et d'amour que son livre n'est pas une sèche analyse mais une évocation.

Il se peut qu'en ressuscitant telle parole M. Monnier y ait fait entrer certains éléments qui lui étaient en principe étrangers. Le lecteur averti pourra parfois corriger ses analyses, mais même lorsqu'il croira devoir le faire il sera reconnaissant à l'auteur d'avoir pu, grâce à lui, par une sorte d'intuition comprendre mieux quelques-unes de ces paroles qui sont si vivantes et si riches que l'analyse la plus minutieuse ne parvient pas à en épuiser le contenu.

La première édition du livre de M. Monnier a paru en 1906 ; depuis cette date la littérature du sujet s'est singulièrement enrichie. Nommons, au hasard, parmi les œuvres importantes qui ont vu le jour dans ces huit dernières années, les *Évangiles synoptiques* de Loisy, l'*Histoire des Vies de Jésus* de Schweitzer, la *Théologie du Nouveau Testament* de Weinel. Il eut fallu pour prendre position à l'égard des idées nouvelles contenues dans tous ces travaux un labeur considérable. M. Monnier absorbé par d'autres tâches ne pouvait songer à une refonte complète de son livre. Il s'est borné à indiquer les titres des principaux ouvrages récents et à discuter quelques-unes de leurs affirmations les plus essentielles. Mais tel qu'il est, son livre reflète l'état de la science en 1906 plutôt qu'en 1914.

Maurice Goguel.

---

Isidor Scheftelowitz. — **Das stellvertretende Huhnopfer** mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglauben. (*Religionsg. Versuche u. Vorarbeiten*, XIV. Band, 3. Heft). — Une broch. in-8° de 66 pages. Giessen, Töpelmann, 1914.

L'auteur déjà connu par d'intéressants articles, qui attestent une information étendue, a groupé ici les exemples qui lui ont été accessibles et dans lesquels un coq est sacrifié à la place d'un homme. On ne peut que le louer de sa diligence et notamment des renseignements qu'il fournit sur le *kappores*, qui consiste, au jour des expiations, à sacrifier un coq que certains juifs font tournoyer trois fois sur leur tête en proclamant que c'est là leur substitut qui se charge de leurs péchés. Rite païen, dit M. Scheftelowitz, et il cite, en effet, des rabbins qui l'ont repoussé à ce titre; mais il eut fallu montrer comment ce rite rentrait dans l'esprit du culte de l'Ancien Testament, ce qui explique la faveur qu'il a rencontré jusqu'à nos jours. Le cas de M. Sch. est celui de beaucoup d'auteurs de monographies qui, sans s'être munis au

préalable d'une connaissance suffisante des notions qui meuvent les rites, s'occupent de réunir le plus grand nombre d'exemples rentrant sous une rubrique donnée[1]. Pour lui l'originalité du sacrifice du coq, notamment chez les juifs modernes et du moyen âge — car le coq tardivement connu en Palestine ne figure pas dans les sacrifices de l'Ancien Testament — consiste en ce que cet animal sert de substitut à l'homme. Mais il suffit de lire attentivement le Lévitique pour se convaincre que, dans le sacrifice sanglant israélite, la victime est constamment envisagée comme tenant la place du sacrifiant. Le sang versé est, en somme, le sang du sacrifiant. C'est le fondement même du sacrifice sanglant et les Israélites n'ont pas su s'y soustraire mieux que les autres peuples. Il a fallu la destruction du temple par Titus pour mettre un terme à ces pratiques.

Si M. Scheftelowitz avait nettement reconnu ces faits au lieu de paraître les ignorer, il n'eut eu que plus d'autorité pour repousser les accusations de meurtre rituel qui, lorsqu'elles ne sont pas le fait de la mauvaise foi, s'appuient sur une interprétation abusive des rites sanglants qui jouent malheureusement un rôle beaucoup trop grand, non seulement dans la Bible, mais même dans le Talmud — au point que l'on peut se demander ce qu'il adviendrait si Jérusalem était rendue un jour à une théocratie juive.

R. D.

---

Miguel Asín Palacios. — **Abenmasarra y su Escuela, Orígenes de la Filosofía Hispano-Musulmana** (Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas). — Grand in-8 de 167 p. Madrid, Imprenta Ibérica, Maestre, 1914.

Quoique l'occasion de cette publication soit un discours d'apparat, l'ampleur des développements et la richesse de documentation font de cette étude tout autre chose qu'un morceau oratoire. L'éminent arabisant Miguel Asín s'est trouvé forcé par les circonstances à envisager les questions de très haut, dans leurs origines éloignées comme dans leur retentissement lointain, mais s'il a gardé des conventions académiques

1) Inutile de remarquer que les exemples cités par l'auteur du sacrifice du coq, quoique très nombreux, auraient pu être facilement accrus, notamment en ce qui concerne l'Afrique noire. Il ne nous semble pas que M. Sch. ait connu l'article de M. L. Heuzey, *Revue d'Assyriologie*, II (1892), p. 155 et suiv., ni l'ouvrage de Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*.

quelque grandiloquence, son travail n'y a pas perdu en précision et a même gagné par la largeur presque obligatoire des aperçus. Les intuitions de Menéndez y Pelayo touchant l'importance de la pensée musulmane espagnole sont maintenant corroborées par une enquête positive conduite avec une scrupuleuse conscience.

Après une esquisse à grands traits de la pensée musulmane des trois premiers siècles, on nous fait assister à la répercussion qui se produisit en Espagne de tous les événements essentiels survenus dans l'Islâm oriental : l'apparition des hérésies, la culture des sciences, l'ardeur ascétique; les traits proprement espagnols de la civilisation hispano-mauresque n'en apparaîtront que plus manifestes. Le plus important est le mysticisme. C'est le Cordouan Abenmasarra qui, au IXe s., infuse dans l'Islâm espagnol des aspirations mystiques parallèles à celles que les peuples aryens de l'Inde et de l'Eran introduisaient, par le soufisme, dans l'Islâm asiatique. Or Abenmasarra est de souche ibérienne, comme seront sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Élevé dans les croyances des Motazilites, il professa, en se réclamant d'Empédocle, une doctrine semi-dualiste, puisqu'elle oppose l'amour et la haine, c'est-à-dire l'Ame et la Nature, et semi-moniste, puisqu'elle considère les cinq substances — matière première, intellect, âme, nature et matière seconde — comme des émanations de l'Absolu. Des influences philoniennes, des éléments plotiniens, des réminiscences cabalistiques et gnostiques s'unissent confusément à l'authentique inspiration d'Empédocle. La morale qui accompagne cette métaphysique place la béatitude et la liberté dans l'union avec l'Ame suprême. L'homme dépend de soi ou de Dieu — ce qui revient au même, puisque nous sommes fondés en Dieu et qu'il nous est intérieur — ; mais il ne dépend de rien autre : aussi l'examen de conscience est-il la seule pratique religieuse acceptable ; d'autre part le bonheur consistant à posséder l'absolu, le malheur à en être privé, les prétendues récompenses ou peines dans une vie future ne présentent aucun sens. Ismaël el Roaini, disciple d'Abenmasarra, soutiendra, au nom de cette doctrine de la perfection spontanée de l'homme, souvent conçue comme inhérente au mysticisme, des thèses communistes tant à propos de la vie sexuelle qu'à propos de la propriété, où se reconnaît l'influence de Platon. En dehors même de l'école issue de son enseignement, Abenmasarra paraît avoir agi non seulement sur l'École soufie d'Almeria et sur le panthéisme d'Abenarabi, mais sur le judaïsme d'Avicebron et sur la scolastique chrétienne jusqu'à Raymond Lulle.

Cet excellent travail d'arabisant représente donc une contribution importante à notre connaissance de la pensée espagnole, et nous apporte par surcroit des lumières sur plus d'un point de la philosophie médiévale. Ajoutons que l'impression matérielle des lettres arabes est remarquablement nette et précise. L'auteur a le droit de parler avec confiance de l'intérêt à la fois national et scientifique des études auxquelles il s'adonne, et dont le présent discours est un brillant spécimen.

P. Masson-Oursel.

---

Heinrich Boehmer. — **Luther's Romfahrt**. Leipzig, Deichert, (W. Scholl), 1914, IV, 183 p. 8°. Prix : 6 francs.

Dans le présent ouvrage M. Henri Boehmer a repris un sujet mainte fois traité, dans les trente dernières années, et sur lesquels ses prédécesseurs avaient abouti à des conclusions passablement différentes parfois. Réunir tout ce qu'on peut trouver d'indications précises sur le voyage à Rome du moine augustin d'Erfurt, dans les sources contemporaines ou presque contemporaines, fixer la date de ce voyage, en expliquer les motifs, en relever les détails authentiques, tout en écartant les légendes des générations postérieures, en établir les conséquences, telle est la tâche que s'est posée le professeur de Marbourg. Ceux même de ses lecteurs qui ne partageraient pas sur tous les points sa façon de voir, lui rendront le témoignage qu'il l'a abordée et poursuivie avec une érudition de bon aloi, avec une pénétration critique rare et une très ferme intention d'impartialité complète. M. B. a constaté tout d'abord que l'on sait, en définitive, fort peu de choses sur ce voyage du futur réformateur au siège de la chrétienté d'alors. En passant en revue, et en épluchant de très près les témoignages laissés, soit par Luther lui-même[1], soit par des adhérents de la Réforme, comme Mélanchton, Paul Luther, Mathésius, Dressler, etc., soit par des auteurs catholiques (Jean Cochlaeus, George de Saxe, Jean Oldecop, Félix Milensius, et autres), l'auteur nous montre à quel point certains de ces textes sont dépendants de tels autres, si bien que finalement nous sommes réduits à ceux de Luther, Mathesius, Cochlaeus et Mélan-

1) Encore ces indications de Luther sont-elles généralement bien postérieures à l'événement lui-même, et se rencontrent-elles dans les *Colloques de table* et autres notations d'autorité un peu problématique.

chthon, ce dernier de médiocre valeur (p. 24). Pour la *date* du voyage, il est permis de s'arrêter à *la fin de l'année 1510*, d'après *certains* des dires de Luther et Mathésius[1]. Le *but* de la mission de Luther à Rome, c'était de protester au nom de sept congrégations augustines d'Allemagne contre certaines mesures prises par le vicaire de l'Ordre, Staupitz, au sujet de la réforme des couvents de la province de Saxe[2]. Sur ce conflit l'auteur nous fournit des détails en partie tout nouveaux, tirés des *Notes* du général des Augustins, frère Egidio Canisio de Viterbe, et de quelques registres des Archives du Vatican, consultés par lui.

L'itinéraire des moines, députés par l'opposition des frères saxons est en réalité très difficile à établir, vu les indications sommaires qui nous sont parvenues et M. B. montre, non sans malice, combien peu l'on doit se fier aux affirmations trop précises ou aux descriptions pittoresques de certains de ses prédécesseurs[3]. Arrivés dans la cité sainte, probablement en janvier 1511, on apprend surtout par les *Colloques de table*, ce que Luther a vu ou du moins ce qui l'a le plus frappé ; on doit dire que c'est peu. L'auteur a pris soin de nous retracer avec une précision minutieuse, le tableau de la Rome de Jules II, tableau non seulement topographique et artistique, mais encore intellectuel, moral et religieux, emprunté aux sources contemporaines et documenté par d'abondantes citations dans les notes. Ce *Tableau de Rome* est même, à notre avis, la partie la plus intéressante de l'ouvrage (p. 88-155). Mais M. B. a grand soin également de déclarer que Luther n'a pas été à même de voir beaucoup des splendeurs et des curiosités de la ville éternelle, et que de celles qu'il aurait pu contempler, bien peu l'ont frappé ou se sont gravées dans sa mémoire. Absorbé par ses devoirs officiels, par ses dévotions religieuses, préoccupé surtout d'arracher au Purgatoire les âmes de ses ancêtres, ses heures de loisir ont été prises par des pèlerinages aux sanctuaires de la capitale, par la vénération des

1) Mélanchton, qu'a copié Cochlaeus, indique bien l'année *1511* comme celle où commence le voyage ; mais cette date n'a rien qui la recommande et il serait encore *plus vraisemblable* d'admettre *1509* que de s'arrêter à l'autre date. Voir l'argumentation très ingénieuse par laquelle l'auteur opte en définitive *pour la fin de 1510* (p. 33).

2) Chapitre III, p. 36-75.

3) Il est par moments un peu bien sévère, pour M. Adolphe Hausrath, l'auteur de *Luthers Romfahrt* (1894) et d'une *Vie de Luther* (1904), dont il dit, p. 76 : « *Ganze Scenen sind rein erdichtet* », et encore p. 139.

reliques des saints ; il a songé surtout à gagner des indulgences, acceptant, en croyant naïf, comme il l'écrira bien plus tard, tous les mensonges inventés à ce sujet (p. 128). C'est en croyant fidèle qu'il est venu à Rome, c'est en fidèle croyant qu'il l'a quittée. Plus tard, sans doute, ces impressions se sont singulièrement modifiées et l'on pourrait cueillir dans les écrits du réformateur une ample moisson de passages qui sembleraient prouver qu'il a, de tout temps, considéré le siège de la papauté comme une espèce de Sodome et de Gomorrhe, comme un vestibule de l'enfer (p. 145). C'est qu'il avait vécu depuis, et très intimement parfois avec beaucoup d'Allemands revenus de Rome[1] et qu'il avait lu nombre de volumes relatifs à cette ville et à l'Italie en général, après son retour[2].

Toujours est-il que, d'après M. Boehmer, le voyage de Luther à Rome n'eut pas l'importance morale que la plupart de ses biographes lui attribuent, dans le développement intérieur du moine d'Erfurt. S'il influa sur son devenir, ce fut à une époque bien postérieure, et dans un sens tout différent de celui qu'on admet d'ordinaire. En se prêtant à être le champion de l'opposition des septs couvents contre Staupitz, il éprouva pour la première fois, le besoin d'indépendance ; c'est à la suite de ce conflit, qu'il est rappelé d'Erfurt à Wittemberg, en été 1511, et c'est sur ce terrain, beaucoup plus propice, qu'il a pu développer librement ce penchant vers la liberté de penser et de croire, sous l'égide de l'électeur Frédéric-le-Sage. C'est en notant cet enchaînement de faits — et à ce point de vue seulement — qu'on peut affirmer que le pèlerinage fait à Rome, en 1510, marque dans le développement religieux du futur réformateur.

Rod. Reuss.

---

Hermann Hueffer. — **Lebenserinnerungen, herausgegeben von Ernst Sieper**, Neue Ausgabe. Berlin, G. Reimer, 1914, VI, 420 pages 8°, avec portrait. Prix : 11 fr. 25.

Le nom de Hermann Hueffer, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Bonn (où il est mort le 15 mars 1905) est connu de la plupart des savants français soit par ses recherches sur les sources du

1) Voyez leurs noms, p. 155.

2) On regrette que sur ce point M. B. s'en soit tenu à une affirmation générale, sans références. J'avoue avoir quelque peine à croire que Luther ait jamais trouvé le temps de se livrer à des lectures historiques et géographiques de ce genre.

droit canonique, soit par de nombreux et méritoires travaux sur l'époque de la Révolution. Son activité politique comme membre de la Chambre des députés de Prusse et du premier Parlement de l'Allemagne du Nord, ainsi que son attitude, à l'origine du mouvement vieux-catholique, et lors de la crise du *Kulturkampf* sont moins connues. On trouvera sur tout cela, comme aussi sur ses voyages et ses travaux, sur ses relations de société, et ses rapports avec les érudits de tous pays, des renseignements nombreux autant qu'attrayants dans le présent volume de *Souvenirs*. Hueffer avait entrepris, sur le tard, cette autobiographie, dont il n'a pu rédiger lui-même tous les chapitres, complétés par les soins pieux de M^me^ Hueffer et d'un de ses secrétaires, M. Ernest Sieper. On les a si bien accueillis en Allemagne qu'une seconde édition, enrichie d'une table analytique, a été presque immédiatement nécessaire. Les *Souvenirs* méritaient cet accueil bienveillant, car l'auteur est une nature très sympathique, dont la modestie égale la largeur d'esprit, très cultivée aussi, appréciant à leur valeur les civilisations étrangères. Peu disposé à s'associer aux violences des querelles politiques et religieuses, c'est essentiellement un homme de paix sur tous les terrains de conflit et les discussions scientifiques elles-mêmes (comme celle qu'il dut soutenir contre Henri de Sybel, à propos de ses écrits sur la Révolution française) étaient pour lui choses pénibles et douloureuses.

Il était né le 24 mars 1830, en pleine Westphalie catholique, à Münster; son père, le libraire-éditeur J. F. Hueffer, était bourguemestre en chef de cette ville, plus tard député à l'Assemblée constituante de Prusse et père de dix-sept enfants. Étudiant à Bonn, puis à Berlin, en 1849, Hueffer faisait son premier voyage de France et d'Italie en 1852 et nous décrit avec un enthousiasme juvénile et poétique (car il faisait aussi facilement des vers) les beautés de la péninsule. Promu docteur en droit à Breslau, en 1853, il revenait à Paris où son frère était établi comme négociant, avec des lettres de recommandation pour l'archevêque Sibour, pour M. de Montalembert, pour l'inspecteur général Eugène Rendu, afin d'y étudier de près la législation napoléonienne sur les cultes d'après les dossiers du Conseil d'État. Puis il se faisait admettre comme *privat-docent* à la faculté de droit de Bonn, en automne 1855. En 1860 il recevait le titre de professeur *extraordinaire*, et trois ans plus tard son premier traitement de 200 thalers [1]. C'est en 1863 aussi, qu'après

1) Ce n'est qu'en 1873 qu'il devint titulaire d'une chaire après dix-huit ans d'enseignement académique.

avoir vu des sommets de la Forêt-Noire, « le cœur douloureusement serré, les tours de Strasbourg » et ces « territoires magnifiques, odieusement arrachés à l'Allemagne », il revenait à Paris, pour prendre connaissance à la Bibliothèque Nationale de certains manuscrits précieux de droit canonique. Il y faisait la connaissance d'Édouard Laboulaye, d'Eugène de Rozière, du conseiller d'État Chassériau, et revoyait Montalembert découragé et vieilli. Mais déjà son attention se détournait, par suite de souvenirs de famille, vers l'étude de l'époque révolutionnaire. En 1864, il obtenait à Vienne la faveur, bien rare encore, de travailler aux Archives impériales et commençait cette collection formidable d'extrait diplomatiques qu'il devait poursuivre pendant un quart de siècle aux dépôts de Berlin, Londres, Vienne et Paris. Un instant la politique vint entraver ses études. Élu député d'une circonscription *centriste* en Westphalie, au plus fort du conflit entre la Chambre des députés de Berlin et M. de Bismarck, il refusa de s'agréger au *parti catholique*, mais vota la plupart du temps avec les quelques *vieux libéraux* qui avaient survécu à la ruine de leur groupe. Il n'exerça d'ailleurs aucune influence dans cet âpre conflit entre la majorité libérale et le premier ministre, « l'homme le plus vilipendé et le plus maudit de l'Allemagne d'alors » (p. 167); mais il eut l'heur d'obtenir de ce dernier l'accès aux Archives secrètes de l'État, dont on refusait l'entrée à M. de Sybel lui-même, leur futur directeur officiel. En 1868 paraissait le fruit de ces premières recherches, son ouvrage *Die diplomatischen Verhandlungen während der Revolutionszeit*. Les deux chapitres suivants des *Souvenirs* sont ceux qui intéresseront sans doute le plus le grand public; ils se rapportent à la guerre de 1870-71[1], au Concile du Vatican. Hueffer était peu favorable au pape Pie IX[2] et il désapprouvait le

1) Nous n'insisterons pas sur ce chapitre douloureux. Hueffer quoique esprit libéral, était un bon patriote prussien, tout en constatant à l'occasion que « l'administration prussienne, peut-être la plus intelligente et la plus consciencieuse, qui existe, n'a jamais été capable de se faire aimer » (p. 29). S'il entre en octobre 1870 à Strasbourg, les ruines de la ville bombardée lui font « une impression épouvantable » et si forte qu'il ajoute : « J'avais lu dans un journal que l'Allemagne avait serré sa fille, devenue étrangère, dans ses bras maternels, mais ce que je voyais ressemblait plutôt aux griffes d'une bête de proie » (p. 251). Mais il n'admet pas que l'Alsace ait le droit de protester contre la séparation d'avec la France, parce qu'elle n'est qu'une partie séparée du grand tout et que c'est la nation tout entière qui décide ce qui doit lui appartenir ». (p. 258).

2) Voy. le portrait qu'il en trace, p. 241-242.

nouveau dogme de l'infaillibilité pontificale; au début, il parut se rallier aux protestations de ses collègues de Bonn, Kampschulte, Reikens, Langen, etc. Mais il n'était pas de ces natures énergiques, qui persistent dans leur opposition et quand il vit tous les évêques d'abord hostiles aux décisions du Vatican se rallier l'un après l'autre, il trouva que les simples laïques n'avaient plus le droit de rester protestataires et refusa de se joindre au mouvement vieux-catholique; le désir « de rester étranger à toutes les criailleries théologiques » l'emporta, d'autant plus qu'il croyait « pouvoir conserver la liberté de ses jugements intimes[1] ». Il assista, résigné, aux luttes du *Kulturkampf*, sans se prononcer d'une manière absolue ni pour l'Église ni pour l'État, trouvant que ces deux antagonistes avaient tous deux partiellement raison (p. 281-285).

En avril 1878, il revenait une fois de plus à Paris, pour y poursuivre ses travaux historiques, et c'est avec un certain étonnement naïf qu'il constate l'accueil courtois que lui font ses amis d'antan, Prosper Faugère, le baron Bourgoing, Rendu, de Rozière, et des représentants de la génération nouvelle, Édouard Schuré qu'il a connu à Bonn, Gabriel Monod, Albert Sorel, Arthur Chuquet, etc. Il retourna plus tard encore à Paris pour y voir l'exposition de 1889, puis en 1898, pour y faire une dernière récolte de documents inédits, et chaque fois il se plaît à reconnaître avec quelle prévenance les savants français accueillaient leur collègue allemand, et facilitaient ses recherches.

Malheureusement, dans les dernières années, ses travaux furent souvent interrompus pas l'affaiblissement croissant de sa vue et sans le concours dévoué de sa femme, artiste distinguée, et celui de ses secrétaires, il n'aurait pu continuer ses publications, dont plusieurs n'ont paru qu'après sa mort. Malgré des opérations répétées, malgré d'autres maladies qui affligèrent sa vieillesse, il n'a cessé de travailler jusqu'au moment où il s'éteignit, âgé de près de soixante-quinze ans.

En somme, encore que l'on puisse sourire çà et là, de certains détails de son récit[1], c'est la vie d'un homme de bien, d'un savant de mérite, qui nous est racontée là par lui-même, d'une façon modeste et souriante, et c'est avec plaisir qu'on le suit depuis ses études au collège jusqu'à la fin de sa carrière professorale.

1) P. ex. l'importance qu'il attache (p. 200) à avoir été présenté au roi et à la reine de Prusse, etc.

On aurait voulu que l'éditeur des *Souvenirs* y joignît une *bibliographie* complète des œuvres de Hermann Hueffer, dont les titres ne sont pas tous fournis au cours du récit. Le nombre des *Errata* pour une édition nouvelle, n'est pas considérable[1].

Rod. Reuss.

1) P. 66 il nomme *Duvergier de Hauranne*) au lieu de *Dupin*), comme président de l'Assemblée chassée le 2 décembre 1851. P. 176, il nomme *Baudin* le collaborateur de Thiers pour le premier volume de l'*Histoire de la Révolution française*, alors qu'il s'appelait *Bodin*.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

Dr Poutrin. — **Enquête sur la famille, la propriété et la justice chez les indigènes des Colonies françaises d'Afrique.** *Esquisse ethnologique des principales populations de l'Afrique équatoriale française.* Un vol. gr. in-8 de 120 pages avec nombreuses illustrations. Paris, Masson, 1914. — Cette étude n'est pas donnée pour une monographie détaillée des populations de l'Afrique équatoriale française ; mais, établie par un habile explorateur de ces régions, elle réunit pour la première fois des données éparses, souvent inédites et constitue une remarquable contribution ethnographique d'un réel intérêt pour l'histoire des religions. Car, seule, elle lui permettra de classer les renseignements relevés chez les voyageurs. La documentation historique actuelle ne remonte guère pour ces populations au-delà du xe siècle de notre ère et cependant, les Négrilles qu'a particulièrement étudiés le Dr Poutrin et qui étaient mal connus il y a encore quelques années, les pseudo-Pygmées de l'antiquité, sont déjà figurés en Égypte sur les monuments de Beni-Hassan. « Les Négrilles sont bien les véritables autochtones de l'Afrique dont ils ont occupé les territoires depuis une époque extrêmement reculée. Peu à peu, et procédant par vagues successives, les envahisseurs venus du nord-est se répandent en Afrique, se dirigeant les uns vers l'ouest, les autres vers le sud, en suivant la vallée du Nil et la chaîne des dépressions des grands lacs. Tous évitaient la grande forêt inaccessible, dans laquelle, peu à peu traqués par les nouveaux venus plus forts et mieux armés, les Négrilles durent chercher refuge ; c'est là que nous les trouvons aujourd'hui loin de toute agglomération, cachés au centre de la forêt ou au milieu de marais immenses. »

R. D.

E. Bourguet. — **Les ruines de Delphes**. In-8, p. 1-355, avec 2 pl. et 121 fig. dans le texte. Paris, Fontemoing, 1914. — Il peut sembler singulier que les fouilles françaises de Delphes aient provoqué chez nous si peu d'études et de commentaires. Si l'on fait abstraction de la publication officielle longtemps retardée et encore inachevée, ce sont les archéologues étrangers qui ont le plus écrit sur Delphes : le seul guide que nous possédions du sanctuaire était l'œuvre estimable d'un grec, M. Keramopoullos. Je ne veux pas rechercher si le devoir de la science française, malgré les obstacles qui pouvaient lui être opposés, n'était pas de mieux cultiver un terrain qui lui appartenait de plein droit, s'il y avait dans cette abstention quelque inconvenance de notre part,

pour ne pas dire davantage, le charme est désormais rompu et M. Bourguet, l'un des ouvriers de la première heure, nous donne sur Delphes un livre qui sera lu avec profit par les spécialistes, comme par les simples curieux. L'un des sanctuaires le plus célèbre de la Grèce, celui dont l'influence a peut-être été la plus grande sur le développement de l'histoire et de la religion helléniques, nous est décrit avec l'exactitude la plus scrupuleuse et dans une langue à la fois vive et claire. M. Bourguet n'étudie le culte apolinien que dans la mesure où les fouilles nous l'ont révélé, et après comme avant son livre, maint mystère de la foi delphique restera sans solution, mais, si notre curiosité n'est pas toujours et partout satisfaite — peut-être ne le sera-t-elle jamais — on lira avec intérêt les pages de M. Bourguet sur l'ancien sanctuaire de la Terre, p. 217-192, sur la colonne des Thyiades, p. 162, sur les couloirs de la Pythie, p. 217 et sur l'adyton du sanctuaire, p. 148. L'illustration qui est abondante, est relativement bien venue et de bonnes tables terminent le volume.

A. De Ridder.

Malachia Ormanian, ci-devant patriarche arménien de Constantinople. — **L'Église arménienne**, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, Paris, Leroux, 1 vol. in-4 de x-192 pages. — L'Eglise d'Arménie ne fait guère parler d'elle : elle est exclusivement nationale ou plutôt raciale, comme le judaïsme. D'autre part, l'Arménie a cessé d'exister comme État : les Arméniens, aujourd'hui dispersés sur tous les points du globe, — bien que la masse du peuple soit toujours groupée sur les territoires de l'empire ottoman, — sont restés une nationalité vivace, dont la religion est demeurée le lien principal, en dépit de quelques conversions locales aux Eglises grecque, latine et même protestantes. Aussi ne peut-on manquer de lire avec intérêt, aujourd'hui surtout où s'affirme plus que jamais à l'orient de l'Europe, le problème complexe des nationalités et des religions, le volume dans lequel un ancien patriarche arménien, Mgr. Malachia Ormanian expose l'histoire, l'organisation et la doctrine de son Église. Celle-ci se dit ordinairement fondée par les Apôtres Thaddée et Barthélemy. Il semble bien que ce soit là une légende, d'introduction tardive. L'auteur s'en tire en faisant observer que les prétentions des autres Eglises à des origines apostoliques ne font guère meilleure figure devant la critique historique. Il préfère insister sur ce fait que l'Arménie est le premier pays où le christianisme devint la religion officielle par la conversion du roi Tirdat en 301, douze ans avant celle de Constantin. C'est en 506 que la séparation de l'Eglise arménienne fut consommée définitivement par une réunion en concile des évêques arméniens et caspio-albaniens sous la présidence du patriarche Babken. L'Église arménienne avait souscrit à la condamnation de l'arianisme par le concile de Nicée et à celle du nestorianisme par le concile d'Ephèse ; mais, de même que l'Eglise copte, elle refusa de se rallier aux décisions transactionnelles du concile de Chalcédoine et entendit rester

fidèle à la définition monophysite du Concile d'Éphèse sur la nature du Christ : « Une nature unie dans le Verbe incarné ». Elle est donc demeurée étrangère à tout le développement dogmatique qui s'est poursuivi depuis le VI<sup></sup>e siècle tant dans l'Église latine que dans l'Église grecque : l'introduction du *filioque*, les peines du purgatoire, le jugement au moment de la mort, l'infaillibilité papale, etc.

Malgré la disparition de son indépendance et son passage alternatif sous la domination des Grecs orthodoxes, des Perses zoroastriens, des Arabes mahométants, des Turcs et des Russes, les Arméniens ont su imposer à tous leurs maîtres par leur constance et leur énergie le respect de leurs croyances séculaires. Leur nombre, d'après Mgr. Ormanian a été autrefois de quelque 30 millions ; il serait encore d'environ 4 millions. Au Congrès des religions de Chicago, M. Minas Tcheraz parlait de cinq millions. Ces chiffres sont probablement exagérés. D'après la statistique, produite en 1900 par M. Fournier de Flaix au premier Congrès d'Histoire des Religions, l'Église arménienne ne compterait qu'environ 1.000.000 adeptes. Ceux-ci sont groupés sous l'autorité de cinq patriarcats : Constantinople, Jérusalem, Sis, Aghthamar et Etchmiadzine, avec prééminence de ce dernier siège dont le titulaire porte le titre de *Catholicos*. — L'auteur tout en revendiquant pour son Église, comme il fallait s'y attendre, le mérite de représenter le vrai christianisme primitif, montre une grande largeur de vues et se complait à faire ressortir la tolérance qu'elle a toujours affichée dans ses rapports tant avec les autres confessions chrétiennes qu'avec ses propres membres. L'élément laïque remplit, du reste, un rôle considérable dans la direction générale de l'Église et dans le choix de ses ministres. « En faisant à cet élément, constate l'auteur, une large part dans son administration, elle a conjuré les deux dangers qui mettent en péril l'Église d'Occident, dont l'un s'appelle le cléricalisme et l'autre, l'indifférence en matière de religion. » Il ne faut pas oublier que c'est aux préoccupations liturgiques de leur clergé que les Arméniens doivent la constitution de leur alphabet et l'origine de leur littérature écrite, et cet évènement décisif pour le maintien de la nationalité arménienne s'est produit précisément, comme le rappelle Mgr. Ormanian, à l'heure où le peuple arménien était menacé d'un prochain anéantissement par le morcellement de son territoire et la dispersion de ses familles.

Goblet d'Alviella.

W. K. Lowther Clarke. **St Basile the great. A Study in Monasticism.** Cambridge, 1913, XII-179 pp. in-8 — En quel état St Basile a-t-il trouvé le monachisme ? Qu'en a-t-il pensé ? Quelle influence a-t-il exercée sur lui ? Ces questions que se pose Mr L. C. ne manquent pas d'importance puisqu'on a appelé — inexactement — Basiliens tous les moines grecs, et signalé l'influence sur St Benoit des règles de St Basile. Le livre de Mr L. C. servira au lecteur qui veut se mettre au courant du sujet ; d'autres regretteront de n'y

trouver presque rien de neuf ni de fouillé. Il contient cependant de petits *excursus* imprimés en tout petits caractères et dissimulés sous les humbles titres de « notes additionnelles » (p. 107, les vœux perpétuels : p. 109 St Basile et la vie érémétique) ou d' « appendices » (p. 159 Eustache de Sebaste, p. 162 l'édition des Règles par Rufin) : ils ne sont pas dénués d'intérêt et il est dommage en particulier que l'auteur n'ait pas développé davantage le dernier. L'examen des problèmes textuels que soulève l'emploi des Règles brèves par Rufin aurait exigé, nous dit-il, des recherches qu'il n'a pu faire. Le temps consacré à la rédaction d'une grande partie du livre y aurait été mieux employé ; car si le chapitre v sur l'authenticité des écrits ascétiques de St. B. est utile, si quelques comparaisons, trop peu nombreuses, avec d'autres textes sauvent d'une complète vanité l'analyse des règles faite au chapitre vi, Mr L. C. se contente trop souvent de rédiger des résultats déjà acquis. Bien des pages « reposent » sur des travaux d'autres historiens, et il est juste de noter qu'on nous en avertit (pp. 62 n., 129 n., 144 n., 151 n.). D'ailleurs les conclusions de Mr L. C. sur la préférence de Basile pour le système cénobique, sur son influence, etc., ne semblent pas appeler d'objections bien graves.

P. 110 dans la 7[e] des *Regulae fusius tractatae* (un guide spirituel qui sache reprendre nos fautes est utile ; ὃν ἐπὶ τῆς ποιμένος εὑρεῖν ἄπορον, μὴ προσαχθέντα κατὰ τὸν βίον) M. L. C. croit que κατὰ τὸν βίον désigne la vie cénobitique. Or ce sens n'est ni probable ni indiqué, comme le dit M. L. C. par la traduction latine de Garnier ; Κατὰ τὸν βίον désigne la vie antérieure à la profession religieuse.

P. 32 à propos de la vie de St Antoine par St Athanase, Mr L. C. aurait pu citer la récente étude de K. Holl, *Die Schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, *Neue Jahrb.*, XXIX. (1912) pp. 406 ss.

COLLOMP.

G. JOUVEAU-DUBREUIL. **Archéologie du sud de l'Inde.** I. *Architecture* ; 71 fig., 64 planches. — II. *Iconographie* ; 40 fig., 44 pl. (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, xxvi et xxvii.) Paris P. Geuthner, 1914. 2 grands in-8 de 192 et 152 p. — Si l'auteur de ces deux volumes présentés comme thèses de doctorat à l'Université de Paris a désiré attirer l'attention des amis de l'art décoratif sur l'esthétique hindoue du sud, les aider à analyser les principaux traits d'ornementation et à discerner sur les bas-reliefs d'Ellora un Kṛṣṇa ou un Agni, son ouvrage mérite la faveur du public, et l'abondance des illustrations le rendent « désirable » dans toute bibliothèque d'histoire de l'art. Mais on prétend avoir fait œuvre de science (I, 4) : au critique de rechercher dans quelle mesure cette prétention est justifiée. Ce n'est pas, sans doute, œuvre d'épigraphiste, car l'auteur, qui ne paraît pas posséder le sanscrit, a préféré « une autre méthode » que celle qui interpréterait les morceaux d'architecture ou de sculpture par le déchiffrement des inscriptions qui s'y rencontrent. On a eu le mérite très réel de visiter un grand nombre de ruines, de

classer tous les documents retenus, de déterminer ainsi les caractères d'un art *sui generis*, dont l'observation de plusieurs styles a fait reconnaître par induction plusieurs phases. Voilà une besogne utile, qui appellera sans doute des rectifications ou des compléments, mais par laquelle sont posés les jalons d'un examen méthodique, dont l'essai n'avait jamais encore été tenté. Y eût-il quelque simplisme dans les principes posés de façon si tranchante au début de l'ouvrage, et rappelés ensuite en toute occasion, nous n'en ferions guère grief à l'auteur, car il permis d'user d'hypothèses très claires pour débrouiller un chaos ; seulement plus le principe est simple plus la vérification doit se montrer minutieuse. Dans la partie théorique de ce travail, on procède à la façon de Taine : on exprime en une formule chaque style, et par la mise en rapport des diverses formules on se croit en mesure d'affirmer qu'une évolution s'est produite spontanément, sans influences étrangères, comme en vase clos ; de même, selon une comparaison fréquemment alléguée, que l'art dit gothique est l'aboutissement naturel de l'art roman. La partie empirique fera la valeur pratique de l'ouvrage : elle met sous nos yeux des documents précieux. — Nous n'avons eu en vue, jusqu'ici, que le Tome I, sur l'achitecture, par où il faut entendre d'ailleurs, une étude des motifs de décoration, non un traité de technique architecturale, puisque, comme le remarque Jouveau-Dubreuil, les constructeurs indiens n'ont eu à résoudre aucun problème susceptible d'intéresser l'ingénieur.

Le tome II échappe à toute objection méthodologique par son caractère purement descriptif. Nous estimons cependant qu'au lieu de pratiquer la méthode comparative, au lieu surtout d'expliquer les données iconographiques par la littérature, soit connue, soit à connaître, on recourt trop volontiers à des commentaires puisés dans ces pauvres racontars dont sont coutumiers de se contenter les indigènes qu'on interroge. Quoiqu'il en soit, le professeur français de Pondichéry a inauguré une recherche que nous espérons qu'il continuera : son effort, comme celui de son éditeur P. Geuthner, est digne d'estime.

P. Masson-Oursel.

**Le « Lexique de géographie ancienne »** de M. Besnier répond à un besoin et comble une lacune. Il nous fallait un ouvrage concis et maniable qui permît d'identifier à coup sûr les noms géographiques (villes, fleuves, peuples, etc.) que nous trouvons à chaque pas dans les textes Grecs ou Romains. La nécessité d'un semblable travail se faisait d'autant plus sentir que la nomenclature géographique nous a souvent été transmise sous une forme altérée ou douteuse. M. Besnier ne pouvait songer dans un simple lexique à nous donner la liste complète de tous les noms géographiques mentionnent les textes, les inscriptions et les monnaies. Il a fait un choix parmi les éléments qui s'offraient à lui, choix très large d'ailleurs puisque l'ouvrage comprend près de sept mille articles, mais que l'on pourrait souhaiter plus complet encore, si les

limites qui s'imposaient au travail l'eussent permis. — Il faut remercier M. Besnier de la compétence et de la précision qu'il a apportées à la composition et à la rédaction de son livre. Les services indiscutables que rendra le « Lexique de géographie ancienne » vaudront à l'auteur la gratitude reconnaissante de tous ceux qui, par leurs études ou leurs lectures, seront amenés à s'occuper de l'antiquité des choses.

Léon Homo.

Frederick A. M. Spencer. — **The Meaning of Christianity.** — Londres, Fisher Unwin, 1914, in-12, 350 pages. Prix : 2 sh. 6. — La première édition de ce livre a paru en 1912. L'auteur l'a revisée, dit-il, avec les encouragements et l'aide de sa femme. Ne possédant pas l'ouvrage dans sa première forme, je ne puis dire quelles modifications lui ont été apportées.

La présente édition se compose de douze chapitres : le spirituel, Dieu, le Christ, le saint Esprit, le péché, l'expiation, la grâce, les institutions chrétiennes (église, clergé, sacrements), la fin du monde, la résurrection, le jugement, le royaume de Dieu. Ces thèmes traditionnels sont traités d'une manière qui suppose de vastes lectures de théologiens anciens et contemporains. L'auteur les concilie avec une aisance anglicane, moderniste et féminine. Le plus grand défaut de son exposition est d'être quelque peu ennuyeuse.

A. Houtin

Paul Gennrich. **Moderne buddhistische Propangada und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland.** Leipzig, Deichert, 1914. Brochure in-8 de 52 p. — On trouvera dans ces pages un exposé vivant et bien informé des efforts de prédication néobouddhique dans l'Allemagne contemporaine. Les petits groupements qui gravitent autour de la fondation demi-religieuse, demi-scientifique de Breslau (Deutsche Pâli-Gesellschaft) seraient presque quantité négligeable, si d'autres facteurs ne travaillaient dans le même sens. L'admission par les théosophes, de la transmigration, régie par la loi de la rétribution des actes (Karman) à travers des vies successives, n'est certes pas une notion spécifiquement bouddhique, puisqu'elle appartient aussi bien à presque toute la pensée indienne postvédique ; mais comme elle a trouvé dans le Bouddhisme une vigoureuse expression, son affirmation par les théosophes contribue à la propagande bouddhique. Il y a plus : une incontestable affinité, que l'auteur aurait pu faire remonter jusqu'à Schlegel, existe entre le romantisme allemand et certaines notions indiennes incorporées au Bouddhisme : des aspirations au Nirvâṇa s'expriment éloquemment non seulement chez Schopenhauer, mais chez Wagner ; et si Nietzsche, par son exaltation de la « volonté de puissance », paraît aux antipodes du Bouddhisme, sa théorie du retour éternel et universel semble un écho des croyances indiennes. Quoique P. Gennrich vise, ainsi que l'attestent ses dernières pages, à établir que le Christianisme répond à tous les besoins de l'âme moderne, sans qu'un appel au Bouddhisme soit au-

cunement désirable, les arguments des néobouddhistes, soit moraux, soit d'allure scientifique, sont énoncés avec objectivité ; ajoutons que l'auteur a d'autant plus le droit d'émettre un avis en ces questions, qu'il a consacré un travail spécial à la notion de « renaissance » des âmes, c'est-à-dire à l'idée de transmigration (Lehre von der Wiedergeburt, Leipzig 1907).

P. MASSON-OURSEL.

LUIGI SALVATORELLI. — **Saggi di storia e politica religiosa.** — Città di Castello, Lapi, 1914, in-8, vi-278 pages. — Prix : L. 4,50 — Recueil de dix-neuf essais publiés, de 1911 à 1913, dans divers périodiques italiens et qui ont généralement pour thème des travaux d'auteurs contemporains,— MM. Salomon Reinach, A. della Seta, Louis Duchesne, Pierre Batiffol, A. Puech, H. Denifle, H. Grisar, A. Loisy, G. Tyrrell, Paul Sabatier, Maurice Pernot, Baldassare Labanca, Ernesto Buonaiuti, etc. Le point de vue de leur critique est celui d'un philosophe « convaincu de la fonction éternelle et de la valeur permanente de la religion ».

L'étude du « modernisme » tient la plus grande place dans ces pages. Malheureusement elles ont été écrites avant quelques publications qui sont venues jeter récemment sur le sujet une lumière aussi vive qu'inattendue, notamment l'*Autobiography and Life of G. Tyrrell* et les *Choses passées* de M. Loisy. Le livre n'en conserve pas moins un certain intérêt, surtout, naturellement, pour ce qui touche aux affaires de l'Italie.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

— Nous avons reçu, en deux volumes d'une lecture attachante, une édition française, due à M. Robert Godet, de l'ouvrage de M. Houston Stewart Chamberlain, *La Genèse du XIXe siècle* (Paris Payot, sans date). Dans cette enquête sur les facteurs qui ont conduit au « chaos ethnique » de la civilisation actuelle, c'est-à-dire : le monde antique (particulièrement le droit romain et la spéculation hellénique), la personnalité de Jésus et la culture Juive, l'auteur, réagissant contre les explications matérialistes de l'histoire, fait une large part aux influences religieuses qu'il estime non pas seulement révéler, mais encore engendrer le caractère. « Le christianisme, écrit-il, repose en fait sur deux conceptions du monde radicalement différentes et dans la plupart des cas directement antagonistiques : la foi juive, historique et matérialiste, d'une part ; de l'autre, la mythologie européenne, symbolique et métaphysique... Aussi ne saurait-on concevoir, pour notre culture en état de croissance, une véritable maturité, tant qu'elle ne se pourra éclairer au soleil sans nuages d'une religion constituée dans sa pureté et dans son unité » Alors seulement elle sortira du « moyen âge » où nous nous débattons encore actuellement. L'auteur, à la vérité, attribue un rôle non moins important au principe ethnique représenté par la race, mais il semble que pour lui la notion de race dépend moins de l'hérédité que de l'ensemble complexe des facteurs historiques. Ainsi il donne le nom de race germanique à la race qui représente ses aspirations et ses espérances, mais sous cette dénomination il comprend en outre des Germains proprement dits, les Teutons, les Slaves, les Celtes et même les Gallo-Romains. Il ne faudrait peut-être pas un grand effort pour y faire rentrer les éléments grecs et latins de notre époque, dont il accentue cependant l'opposition persistante à la conception idéaliste de la politique et de la religion propre à ses « Germains ». Le facteur « sémitique » serait, en somme, le principal coupable dans la persistance de nos tendances matérialistes et, par suite, des contradictions d'où l'âme européenne a tant de peine à se dégager. — La version anglaise a eu un certain retentissement ; on ne peut nier que ce ne soit une œuvre originale de large envergure, bien que paradoxale et discutable sur bien des points. Il n'est pas inutile de constater qu'elle est antérieure aux événements récents qui ont si cruellement désillusionné les admirateurs de la *Kultur* germanique.

G. d'A.

**Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1914-1915.** — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. *A l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses.*

*M. M. Mauss* : Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis, à dix heures 1/4. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie (Documents du professeur Thurwald), les mardis à dix heures 1/4.

M. M. Mauss, se trouvant sous les drapeaux, l'ouverture de ses conférences est ajournée.

*M. G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (Popol-Vuh, 3e et 4e parties, etc.), les mercredis à cinq heures. — Déchiffrement des écritures hiératique et hiéroglyphique de l'Amérique centrale précolombienne, les samedis, à cinq heures.

*M. M. Granet* : Les fêtes de l'ancienne Chine, les samedis, à deux heures. — Etudes de textes relatifs au deuil, les samedis, à trois heures.

*M. A. Foucher* : Explication de la *Chândogya-Upanishad* (suite et fin), les mardis, à deux heures 1/4. — Explication de textes bouddhiques, les mardis, à trois heures 1/2.

*M. E. Amélineau* : Explication des textes anciens relatifs à la religion et à la morale de l'Égypte, les lundis, à dix heures 1/4. — Explication du *Livre des Morts* à partir du chapitre CXLVI, les lundis, à onze heures 1/4.

*M. C. Fossey* : Quelques mythes babyloniens et bibliques, les mardis et les jeudis, à cinq heures.

*M. Maurice Vernes* : Recherches sur l'organisation ancienne du clergé et du culte en Israël, les mercredis, à trois heures 1/4. — Explication de l'*Ecclesiaste*, les lundis, à trois heures 1/4.

*M. Israël Lévi* : Les commentaires rabbiniques des *Psaumes*, les lundis, à quatre heures 1/2. — Les poésies religieuses de Juda Halevi, les lundis, à cinq heures 1/2.

*M. Clément Huart* : Explication du Coran (Chap. IV), à l'aide du *Commentaire* de Tabari, les mardis, à quatre heures. — La mystique persane d'après le Mathnawi de Djelâl ed-Dîn Roûmi, les mercredis, à 4 heures.

*M. Jules Toutain* : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Grèce, les jeudis, à trois heures. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans la province d'Égypte, les vendredis, à cinq heures.

*M. H. Hubert* : La mythologie irlandaise, les jeudis, à neuf heures 3/4. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les jeudis, à onze heures.

*M. Eug. de Faye* : Étude générale des idées et des doctrines morales et religieuses au IIIe siècle de l'ère chrétienne, les mardis, à quatre heures 1/2. — Étude critique des Actes apocryphes de Thomas, André, etc., explication des textes, les jeudis, à neuf heures 1/4.

*M. Paul Monceaux* : Les documents relatifs aux soldats martyrs de la fin du IIIe siècle, les lundis, à deux heures. — Études pratiques : L'épigraphie chrétienne du midi de la Gaule, les mardis, à dix heures 3/4.

*M. G. Millet* : Études sur la miniature byzantine, les jeudis, à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis, à dix heures 1/2. — Visite de la *Collection byzantine*, les samedis, à neuf heures 1/2.

*M. F. Picavet* : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez les philosophes et les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, notamment chez Bossuet, Fénelon, Malebranche et Berkeley, les jeudis, à huit heures. — Les doctrines et les dogmes du christianisme dans les Conciles des six premiers siècles, les jeudis, à quatre heures 1/2.

*M. P. Alphandéry* : Le prophétisme dans le moyen âge latin (XIIIe-XVe siècles), les lundis, à cinq heures. — Les travaux récents sur la vie et l'œuvre théologique d'Arnaud de Villeneuve, les vendredis, à cinq heures.

M. P. Alphandéry se trouvant sous les drapeaux, l'ouverture de ses conférences est ajournée.

*M. R. Génestal* : Explication de textes, les lettres d'Ive de Chartres, les samedis à neuf heures (cette conférence aura lieu dans la salle de droit canonique de la Faculté de droit de Paris). — Rapports et conflits entre la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière, les samedis à deux heures.

*M. L. Lacroix* : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

*M. Ed. Dujardin* : Questions relatives aux Églises chrétiennes du Ier siècle, les jeudis à cinq heures 1/2.

II. *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques* :

*M. D. Serruys* : Le texte de la Chronique d'Eusèbe, les mardis à cinq heures.

*M. Jean Psichari* : L'Évangile selon saint Marc, les lundis à deux heures 1/2.

*M. René Poupardin* : Explication des livres des Miracles de Grégoire de Tours, les lundis à deux heures 1/2. — Le pouvoir comtal, le pouvoir épiscopal et les origines des communes en Provence et en Italie, les vendredis à cinq heures 1/4.

*M. Gaidoz* : Études sur le christianisme dans l'ancienne Irlande et sur le « Liber Hymnorum » de l'église irlandaise, les mardis à neuf heures.

*M. Sylvain Lévi* : Explication des textes publiés dans la Chrestomathie d'A. Bergaigne, les jeudis à deux heures.

*M. R. Gauthiot* : Explication de fragments tirés de l'Avesta, les lundis à neuf heures.

*M. Mayer Lambert* : Explication du livre du Deutéronome, les mardis à deux heures 1/4 ; explication du livre d'Isaïe, les mardis à trois heures 1/4.

*M. Scheil* : Explication de textes tirés de diverses chresthomathies, les samedis à huit heures 1/2 ; déchiffrement de textes épistolaires, les lundis à neuf heures.

*M. Clermont-Ganneau* : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les mercredis à trois heures 1/2 ; archéologie hébraïque, les samedis à trois heures 1/2.

*M. Isidore Lévy* : Recherches sur la littérature alexandrine, les lundis à dix heures ; histoire d'Israël : la Royauté (suite), les lundis à onze heures.

*M. Moret* : Déchiffrement de papyrus hiératiques et explication, les mardis à cinq heures 1/2.

III. *Au College de France* :

*M. J. Flach* : La trêve de Dieu et le rôle social de l'Eglise sous les premiers capétiens, les mercredis à deux heures 3/4. — Jean Bodin et les théoriciens politiques de la Réforme et de la Ligue, les vendredis à deux heures 3/4.

*M. A. Loisy* : L'épître de saint Paul aux Galates, les mercredis à dix heures 1/2. — Histoire générale du sacrifice, les samedis à dix heures 1/2.

*M. A. Le Chatelier* : Les Chadeliya dans l'Afrique septentrionale ; leur rôle religieux, politique et social, mercredi et samedi, dix heures 1/2.

*M. Maspero* : La crise religieuse et politique d'Aménothès IV, le vendredi à dix heures 1/2.

*M. Clermont-Ganneau* : Étude de divers monuments et textes sémitiques nouvellement découverts, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

*M. Casanova* : Les variations de l'Islam, les lundis à trois heures. — Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

*M. Chavannes* : Le bouddhisme en Chine, les lundis à trois heures 1/2.

*M. Pelliot* : Étude archéologique, historique et religieuse des grottes de Touen-houang (au service militaire).

*M. Monceaux* : L'œuvre poétique de Saint-Paulin de Nôle, les lundis à trois heures 1/2.

*M. Léger* : Fragments des œuvres tchèques de Jean Hus, les jeudis à une heure 1/4.

*M. Capitan* : Le rituel dans la vie des Mexicains antiques (au service militaire).

IV. *A la Faculté des Lettres* :

*M. Bouché-Leclercq* : Le siècle des Antonins, les lundis à deux heures 1/2. — Les Ptolémées, les samedis à deux heures 1/2.

*M. Revon* : L'influence de la philosophie chinoise sur la pensée japonaise, les mardis à deux heures 1/2. — Questions relatives à l'histoire des civilisations d'Extrême-Orient, les mercredis à dix heures et à onze heures.

*M. Guignebert* : Lecture pratique du Nouveau Testament ; les grandes épîtres pauliniennes, les mardis à deux heures 1/4. — La vie chrétienne au IVe siècle, les vendredis à cinq heures.

*M. Debidour* : Histoire des pontificats de Pie IX et Léon XIII, les lundis à quatre heures.

*M. Foucher* : Explication de textes védiques ou pâlis, les lundis à trois heures 1/2.

*M. Lods* : Les débuts de la littérature hébraïque, les samedis à quatre heures. — Explication de textes, les lundis à huit heures 1/2. — Les prophètes d'Israël et leur temps, les lundis à neuf heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions tel qu'il se donne à Paris : il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME SOIXANTE-DIXIÈME

---

### ARTICLES DE FOND



### REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et Comptes rendus* :

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

